This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**A propos de ce livre**

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

**Consignes d'utilisation**

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

**À propos du service Google Recherche de Livres**

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025358 2

Garni

(Garmin)

YEG

# TRAITÉ

DES

# FACULTÉS DE L'AME

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, 9

# TRAITÉ

DES

# FACULTÉS DE L'AME

COMPRENANT

## L'HISTOIRE DES PRINCIPALES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

PAR

**ADOLPHE GARNIER**

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE PARIS

TOME PREMIER

ASTOR LIBRARY
NEW-YORK

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14
(Près de l'École de Médecine)

1852

# PRÉFACE.

Nous avons vu un temps où l'on n'écrivait pas en France une ligne sur la philosophie, que l'on ne se crût obligé de gourmander l'indifférence du public à l'égard de ce genre d'étude. On prétend aujourd'hui que le public a été tout à coup saisi d'une violente animosité contre cette philosophie qu'il ignorait hier. Le public illettré retenu par le lien de ses occupations journalières demeurera toujours aussi étranger à la philosophie qu'aux mathématiques et à la théologie. Quant au public lettré, la vérité est qu'il n'était pas alors aussi indifférent à la philosophie, et qu'il ne lui est pas de nos jours aussi hostile qu'on l'assure. La querelle n'a eu lieu qu'entre un petit nombre de théologiens et de philosophes. La philosophie et la théologie ont des matières communes; elles en ont aussi de particulières. Les matières communes sont l'existence et les attributs de Dieu, la distinction de l'âme et du corps, l'immortalité de l'âme et la morale. Le dernier Archevêque de Paris écrivait ces mots qui sont aujourd'hui remarquables : « Nous ne disons pas que la raison soit impuissante à démontrer les vérités qui appartiennent à la religion et à la morale *naturelles;* nous disons précisément le contraire. Nous avons condamné, il y a quelques années, et nous condamnons encore ceux qui

professaient l'impuissance absolue de la raison ; nous avons enseigné et nous enseignons encore qu'il n'y a pas de vérité qui ne repose en dernière analyse sur un *assentiment intérieur*, et que toutes celles qui forment la foi commune du genre humain peuvent être acquises et *justifiées* à l'aide du raisonnement[1]. » Il ajoutait plus tard : « *Avec les lumières de sa raison*, sans citer un seul texte de l'Écriture, une seule décision de l'Église, le docteur chrétien, un Bossuet, un Fénelon, ou *tout autre*, peuvent faire un *exposé complet de la morale*, parce que *toutes* les règles en sont d'une part susceptibles de *déductions purement rationnelles*, et qu'elles ont été d'autre part consignées dans la révélation Chrétienne et Mosaïque. Les mêmes docteurs peuvent également, et par le même motif, démontrer *soit avec la seule raison*, soit avec la seule autorité des Écritures, l'existence et les attributs de Dieu. Ceux qui ont supposé que nous ignorions cet emploi *des preuves purement rationnelles*, en faveur de *la religion naturelle* en général, ou de quelques-uns de ses dogmes ou de ses règles de morale, nous ont fait une injure gratuite. Nous connaissons, et il est impossible que nous ne sachions pas parfaitement l'espèce de puissance que les Pères et les théologiens accordent à la raison[2]. » Ainsi sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la destinée de l'homme et sur la morale, jamais l'esprit humain ne renoncera au désir de savoir ce que peut la raison livrée à ses propres forces ; le clergé lui-même n'y a jamais

1. *Mémoire sur l'enseignement philosophique*, par M. l'archevêque de Paris, 1844, p. 20.
2. *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, par M. l'archevêque de Paris, 1845, p. 25.

renoncé; il s'est toujours fait une arme très-puissante de la conformité de la raison et de la foi sur les doctrines qui leur sont communes; il a souvent fait honte aux chrétiens infidèles, en leur opposant les maximes et les pratiques que suivaient les sages de l'antiquité quoique destitués de tout secours surnaturel. Bossuet n'hésite point à dire qu'Aristote parle *divinement* sur la séparation de l'entendement et des organes du corps[1], et pour la doctrine des mœurs, après avoir puisé aux sources de *l'Écriture*, il ajoute : « Nous n'avons pas néanmoins laissé d'expliquer la morale d'Aristote, à quoi nous avons ajouté cette doctrine *admirable* de Socrate, vraiment *sublime* pour son temps, qui peut servir à *donner de la foi aux incrédules et à faire rougir les plus endurcis*[2]. »

Il faut dire quelque chose de plus : le détail des preuves rationnelles de l'existence de Dieu et les développements de la morale se trouvent dans la philosophie et non dans la théologie. Fénelon, dans son traité *De l'existence et des attributs de Dieu*, présente deux ordres de preuves : celles qui sont tirées du spectacle de la nature et celles qui viennent des idées intellectuelles; tout le monde sait qu'il emprunte les premières à Cicéron et les secondes à Descartes. En effet, les preuves prises du spectacle de la nature ne peuvent être fournies que par ces connaissances purement humaines qui, pénétrant tous les jours de plus en plus dans les secrets de l'organisation du monde physique et du monde moral, ouvrent sous nos yeux page à page le

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. Ier, § 17.
2. *De l'instruction de monseigneur le Dauphin*, § 8.

livre de la providence divine. Pour les preuves tirées des idées intellectuelles, c'est la connaissance de nous-mêmes, dit encore Bossuet, qui nous élève à la connaissance de Dieu[1]. « Après avoir considéré, ajoute-t-il, que la philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même, pour s'élever *ensuite* comme par *un degré sûr* jusqu'à Dieu, nous avons commencé par la philosophie comme par la recherche la plus aisée aussi bien que *la plus solide et la plus utile* qu'on puisse se proposer. Car ici, pour devenir parfait philosophe, *l'homme n'a besoin d'étudier autre chose que lui-même*, et sans feuilleter tant de livres, sans faire de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, *en remarquant seulement ce qu'il trouve en lui*, il reconnaît par là l'auteur de son être[2]. » L'étude attentive et approfondie de soi-même fait donc partie de la philosophie et non de la théologie.

Quant à la morale, représentez-vous la doctrine des mœurs dans tout le détail où nous l'enseignent les *Mémoires* de Xénophon sur Socrate, les *Lois* de Platon, les livres d'Aristote, l'admirable traité *Des devoirs* de Cicéron, le traité *De la bienfaisance* de Sénèque, les *Œuvres morales* de Plutarque, les *Dissertations* d'Arrien sur Épictète, et le *Manuel* de ce dernier, les *Essais de morale* de Bacon, les ouvrages de Charron, de Grotius, de Puffendorf, d'Hutcheson, etc., et demandez-vous si le théologien qui donnerait en chaire ces détails infinis sur le devoir de l'individu envers lui-même,

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, au commencement.
2. *De l'instruction de monseigneur le Dauphin*, § 7.

sur ceux des différents membres de la famille les uns à l'égard des autres, sur les rapports des citoyens avec l'État, de l'État avec les citoyens, et des divers États entre eux, ne serait pas accusé de faire autre chose que ce qu'il doit faire et de laisser languir ou de sacrifier même l'enseignement religieux, tandis que tout ce développement de la morale est véritablement à sa place dans une chaire de philosophie. Le théologien a en effet une autre mission à remplir que d'exposer les connaissances de la raison : c'est de faire briller les lumières de cet autre flambleau qui lui est propre et pour lequel personne ne peut le remplacer. Il sait que pour le détail de la morale il peut être suppléé, aussi quoique « des chrétiens mêmes demandent quelquefois au théologien qu'il leur prêche exclusivement la morale, c'est-à-dire la loi de la conscience[1], » le théologien n'y veut et n'y doit pas consentir, et il s'étend uniquement sur le *dogme* qui est son domaine particulier.

En conséquence, quand on confie au théologien l'enseignement de la morale, on lui fait perdre son temps, et si on le charge en outre d'enseigner les lettres et de faire valoir les grâces de Virgile et d'Horace, on lui fait perdre sa dignité. Considérez le clergé du dernier siècle, mêlé aux choses mondaines, cultivant et enseignant les sciences profanes, dont Bossuet disait : « Je ne suis pas de ceux qui font grand état des connaissances humaines[2], » s'occupant de politique, de critique, de musique, de prose et de vers, et opposez-lui le clergé

1. *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, par M. l'archevêque de Paris, 1845, p. 52.
2. *Sermon pour le vendredi de la IVe semaine du carême*, sur la mort.

tel que nous le voyons depuis le commencement de ce siècle, retranché dans les devoirs de son saint ministère, étranger aux choses profanes, uniquement occupé des matières de la foi et consacré au service des autels, vous serez frappés de la vaine frivolité du premier et de la simple grandeur du second, et vous comprendrez pourquoi celui-ci a gagné tout les respects que l'autre avait perdus. Que si le pouvoir temporel voulait encourager le pouvoir spirituel à sortir du sanctuaire dans l'espérance de s'en faire un appui, il se rappellera que le théologien se défend d'être un fonctionnaire de l'État, qu'il n'en reçoit pas sa direction, qu'il n'en représente pas la doctrine et qu'il a toujours tenu à s'en déclarer indépendant.

Ainsi pour les matières communes à la philosophie et à la théologie, à vrai dire, il n'y a que les principes qui leur soient communs : le détail et le développement des conséquences appartient à la philosophie. Mais elles ont, avons-nous dit, des matières qui leur sont propres. La théologie enseigne les mystères de la révélation et sur ce terrain la philosophie ne doit pas la suivre ; la philosophie de son côté a pour sujets particuliers l'analyse des facultés de l'âme et la description des méthodes intellectuelles propres à la culture des sciences et des arts. La théologie est et doit être muette sur ces objets. L'analyse des facultés de l'âme est ce qui nous occupe dans cet ouvrage. Sur la longue route que nous allons parcourir nous n'aurons aucune occasion de nous rencontrer avec la théologie, et la discussion se renfermera tout entière dans l'enceinte de l'école philosophique.

Nous avons voulu faire un traité des facultés de

l'âme aussi complet qu'il nous était possible; pour servir à l'instruction des personnes étrangères à ce genre de connaissances. Cet ouvrage contient donc un certain nombre de théories exposées dans tous les livres de même nature; mais il en renferme aussi qui sont différentes des opinions les plus généralement reçues. Nous proposons ces dernières aux maîtres de la science, et c'est pour attirer leur attention sur elles que nous écrivons cette préface. Ceux qui viennent chercher dans ce livre leur première instruction sur le sujet dont il traite, devront se dispenser de lire l'avant-propos et marcher tout droit à la lecture de l'ouvrage.

Vers les premières années de ce siècle, M. Royer-Collard a introduit en France les œuvres philosophiques de Thomas Reid; et M. Victor Cousin y a fait connaître les ouvrages de Platon, de Descartes, de Kant et de Maine de Biran. A l'aide de ces puissants leviers et de sa ferme parole, il a retiré la philosophie de l'abîme du sensualisme, où l'avait jetée l'abbé de Condillac, et il a rattaché notre âge aux traditions spiritualistes du XVII^e siècle et de la sage antiquité. Il s'est formé de ces éléments divers une doctrine qui s'est répandue dans la plupart des ouvrages philosophiques de notre temps en France, et que nous avons adoptée en grande partie. C'est à cette doctrine, non pas dans son esprit, sans doute, mais dans ses détails, que nous proposons quelques changements.

La psychologie recherche les facultés de l'âme, comme la physique recherche les propriétés des corps. La méthode qui dirige ces deux genres d'études est la même; on ne l'a pas assez remarqué, et de toutes les assertions contenues dans le présent ouvrage, aucune

ne choquera davantage les opinions reçues. « C'est par la conscience, dit-on, que l'on constate les faits de l'âme, c'est par les sens extérieurs qu'on observe ceux des corps. » Nous l'accordons. « En conséquence, ajoute-t-on, les deux méthodes sont différentes. » Mais ni la conscience, ni les sens extérieurs ne sont des méthodes. Ce sont des vues spontanées; tout l'art qu'on y peut déployer consiste à regarder attentivement, et cet art qui nous fera mieux connaître les phénomènes, ne nous en découvrira pas les causes. On convient que les causes des phénomènes sensibles, c'est-à-dire les propriétés des corps ne sont pas saisies par les sens extérieurs; mais on prétend que les causes des phénomènes intérieurs, c'est-à-dire les facultés sont saisies par la conscience. Cependant il n'y a que la volonté que nous voyions en nous-mêmes à l'état de pure puissance ou de faculté; les autres facultés ne nous apparaissent que dans leurs actions. Quand ma mémoire est inactive, la conscience ne me montre pas si je puis encore me souvenir; quand je suis insensible, elle ne me dit pas si je puis encore jouir ou souffrir. Il y a longtemps que Platon a dit : « Je ne vois point mes facultés, et je ne puis juger de leur différence, que par la différence de leurs actions[1]. » Mais ce mot de différence des actions ou des phénomènes est équivoque. Pour rapporter deux phénomènes à deux causes différentes, il ne suffit pas qu'ils soient dissemblables : le jugement et le raisonnement sont deux phénomènes différents et cependant nous ne les attribuons pas à deux facultés di-

1. *République*, édit. H. E., t. II, p. 477; et Tauch., t. V, p. 203, et trad. de M. Cousin, t. IX, p. 314.

verses; il faut, pour cela, que les deux phénomènes soient séparables, c'est-à-dire indépendants l'un de l'autre. Or, c'est précisément cet art de distinguer les phénomènes réciproquement indépendants qui forme la méthode commune de la physique et de la psychologie. C'est Bacon qui a tracé cette méthode; on se trompe quand on suppose que la méthode inductive de Bacon consiste à généraliser les faits particuliers; elle nous apprend à discerner parmi les phénomènes, 1° ceux qui s'accompagnent toujours et sont toujours au même degré, 2° ceux qui en s'accompagnant se présentent en degrés différents ou inverses, 3° ceux qui ne s'accompagnent pas toujours. Les premiers sont les seuls qu'elle rapporte à la même cause; elle attribue les autres à des causes différentes. Il résulte de cette méthode que les facultés de l'âme sont plus nombreuses qu'on ne l'admet ordinairement. Le petit nombre de facultés auquel on se borne, prouve qu'on n'a pas connu la vraie méthode qui règle la détermination des causes, ou qu'on l'a mal pratiquée.

Après qu'on a distingué les facultés les unes des autres, il est bon de les classer, et de donner un nom général à celles qui se ressemblent, bien qu'elles soient réciproquement indépendantes; mais il ne faut pas se laisser faire illusion par ces ressemblances, ni croire que, si l'on a rangé toutes les facultés de l'âme sous trois ou quatre titres généraux, il n'y ait véritablement que trois ou quatre facultés. On a beau appeler du seul nom d'intelligence les perceptions des sens extérieurs, de la conscience, de la mémoire, les connaissances nécessaires, les conceptions, les différents genres de croyances, et du seul nom de sensibilité, les

appétits corporels, les affections pour les personnes et pour les choses de l'esprit, on n'en renferme pas moins, sous deux noms, un très-grand nombre de facultés indépendantes les unes des autres. On n'est pas autorisé à prétendre, comme on le fait aujourd'hui, qu'il n'y a dans l'homme que trois facultés : la volonté; la sensibilité et l'intelligence. Il faudrait dire qu'il y a trois classes de facultés, ou plutôt quatre; nous montrerons en effet qu'on doit ajouter aux autres la faculté motrice. Une multitude de facultés ne divisent pas plus l'âme que trois facultés: Mais le goût de notre esprit pour les choses générales[1] répugne à la multiplicité des causes; les soixante éléments de la chimie moderne plaisent moins à notre intelligence que les quatre éléments d'Empédocle, ou que l'élément unique d'Héraclite ou de Thalès. La physique de nos jours, qui reconnaît quinze ou vingt propriétés dans les corps, satisfait moins notre pensée que la physique de Descartes qui explique toutes choses par le mouvement des particules matérielles. Mais que pouvons-nous faire que d'observer l'indépendance réciproque des phénomènes, et de supposer des causes en nombre qui suffise à l'explication de ces phénomènes indépendants? Il ne faut pas vouloir mieux faire que la nature, ni mettre les suppositions de notre esprit, que Bacon appelait des toiles frivoles et vaines[2], à la place de ces inductions lentes, aux semelles de plomb (pour prendre un autre mot du même philosophe), qui s'appuient sur les phénomènes indépendants les uns des autres, et leur attribuent au-

1. Voyez le présent ouvrage, t. II, p. 422.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 34.

tant de causes véritablement indépendantes. Le but principal du présent ouvrage est, nous en faisons l'aveu, d'établir la multiplicité des facultés; et c'est pour cela que nous avons substitué le titre de *Traité des facultés de l'âme* à celui de *Traité de la nature humaine*, sous lequel il avait d'abord été annoncé. Dans les livres où l'on semble le plus répugner à une trop grande division des facultés, leur nombre, si l'on regarde au fond, est plus considérable qu'on ne l'avoue sur le frontispice. Nous pouvons d'ailleurs invoquer, en faveur de la multiplicité des facultés de l'âme, la grave autorité de M. Royer-Collard : « La philosophie moderne, dit-il, occupée de l'ambitieux dessein de ramener tout l'homme à un fait unique, est forcée d'exagérer la puissance des causes et de se montrer peu sévère dans l'explication des phénomènes qu'elles n'atteignent point. Je dois cependant dire que je n'entends ici par philosophie moderne que celle qui a prévalu en France depuis Descartes, car la nation à laquelle nous devons et la lumière des méthodes et les premiers exemples de leurs succès, semble avoir adopté des doctrines moins absolues. Non-seulement les célèbres écoles d'Édimbourg et de Glascow reconnaissent plusieurs faits primitifs, *mais elles n'osent en déterminer le nombre.* Il suffit sans doute à la gloire de la nation française qu'on ait pu dire, avec vérité, que toute la philosophie n'est que l'esprit de Descartes. En effet, cet esprit devant lequel ont fui les ténèbres du péripatétisme, devant lequel est tombé la toute-puissance des mots, qui a soumis à jamais l'autorité à la raison, fut une création bien plus importante que ne peut l'être aucune théorie particulière...; mais ce grand homme, au

lieu de s'élever graduellement aux causes, par l'observation patiente des effets, osa espérer qu'il pourrait ravir la connaissance des causes par la force de son génie, et mesurant les voies de la sagesse suprême avec les conceptions de notre faible raison, il n'hésita point à supposer que, dans le monde intellectuel, comme dans le monde sensible, une seule cause devait contenir toute la série des phénomènes[1]. »

Nous divisons les facultés de l'âme en quatre classes, qui comprennent la faculté motrice, les inclinations, la volonté et les facultés intellectuelles. L'ordre dans lequel nous rangeons ces classes n'a pas pour but d'établir que la première se développe tout entière avant l'apparition de la seconde, et ainsi de suite. Leur développement est presque simultané. Nous avons voulu traiter d'abord de celles dont les opérations sont le moins complexes et qu'il est le plus facile de faire connaître au lecteur; nous n'avons donc cherché qu'un ordre purement didactique.

Il nous paraît que la limite généralement tracée entre l'âme et le corps resserre trop le domaine de la première. On incline fortement à ne laisser dans l'âme que la volonté. Nous lisons, dans les ouvrages les plus récents et les plus répandus, des phrases de ce genre : « Nos pensées, nos passions, nos sentiments, ne sont pas nous et ne sont que nôtres, à peu près de la même façon et au même titre que notre corps; au contraire, la volonté, c'est le moi. » Nous voulons bien croire qu'il y a là seulement une certaine exagération de pa-

1. *Discours d'ouverture* prononcé à la Faculté des lettres, le 4 décembre 1811; Paris, Fain, in-4°, p. 11-13.

roles, et un dessein de marquer que la volonté est l'unique faculté libre et indépendante dans l'âme humaine. Mais ces propositions semblent empruntées, soit des théories de Platon et de Descartes qui rejettent dans le corps les inclinations et les passions, et qui ne placent dans l'âme immortelle que la raison dégagée des sens; soit de la doctrine de Maine de Biran qui attribue aux organes tout ce qu'il y a dans l'homme d'involontaire, et par conséquent l'intelligence elle-même, quand elle n'est pas soutenue par la volonté. Nous essayons de montrer qu'il faut rapporter à l'âme l'intelligence involontaire, les inclinations, les passions et une faculté motrice distincte de la volonté, faculté par laquelle l'esprit gouverne le corps. L'antiquité la plaçait dans une âme, mais dans une âme distincte de l'intelligence : nous nous efforçons de prouver que ces deux âmes n'en font qu'une. Nous avions déjà mentionné cette faculté motrice dans un précis publié en 1831, mais nous l'avions comme égarée dans un chapitre qui lui était étranger[1]. Reid, en attribuant à l'âme les mouvements instinctifs, avait donné à entendre qu'elle est douée de la puissance de mouvoir le corps, sans l'intervention de la volonté. De son côté, M. Jouffroy, dans son cours de 1837 à la Sorbonne, faisait figurer la faculté motrice au nombre des facultés spirituelles; mais, détourné par d'autres soins, il ne fournit pas les preuves sur lesquelles s'appuyait son opinion d'ailleurs si imposante par elle seule. Nous essayons de présenter la démonstration qui manquait sur ce sujet. Le nom de *faculté motrice* est autorisé par l'exemple de Bossuet,

1. *Précis de psychologie;* Paris, Hachette, 1831, p. 124.

qui, voyant agiter la question de savoir s'il existe dans l'âme une faculté de mouvoir le corps, distincte de la volonté, croyait devoir laisser la question indécise[1].

Nous reprenons le mot d'*inclination* qui appartient à la langue du XVII^e siècle, et par lequel Descartes, Pascal, Malebranche, Bossuet, expriment la disposition de l'âme à rechercher certains objets et à jouir de leur présence, comme à souffrir de leur absence, jouissance et souffrance que ces philosophes appellent *passion*. Nous préférons les mots d'inclination et de passion au terme de *sensibilité* qu'on y a substitué de nos jours, parce que ce dernier semble indiquer que l'on place dans les sens toutes les inclinations de notre âme.

L'âme recherche certains objets, avant de les connaître pour agréables; elle jouit de leur possession et souffre de leur perte. Si elle les recherchait quelquefois sans en jouir, ou si elle en jouissait sans les rechercher, on devrait, comme le fait un philosophe de notre temps, attribuer la recherche à une faculté qu'il appelle le penchant ou la tendance primitive, et le plaisir et la peine à une autre faculté qu'il nomme la sensibilité, et qu'on ferait mieux d'appeler la passion; mais si l'expérience montre que la recherche et le plaisir ou la peine, quoique successifs et différents, sont invariablement liés l'un à l'autre, il faudra les rapporter à une seule et même faculté, qu'on appellera l'*inclination*, comme au XVII^e siècle, et dont la *passion* sera le *mode* inséparable. Ceci est une application de la méthode qui règle la détermination des causes et qui s'appuie, non

1. *Œuvres philosophiques*, éd. De Lens, p. 260 et 261.

sur la différence, mais sur l'indépendance réciproque des phénomènes.

Les inclinations ont été, comme les facultés intellectuelles, rangées sous des titres généraux qui ont fait illusion et ont donné à penser qu'il n'y avait dans l'homme que deux ou trois inclinations irréductibles les unes aux autres. Malebranche semblait ne compter que trois inclinations : la curiosité, l'amour de soi et l'amour des hommes. L'amour de soi comprenait l'amour de l'être ou l'amour de la puissance, et l'amour du bien-être ou l'amour des plaisirs sensuels. Cette division s'est reproduite de nos jours, et l'on a été jusqu'à dire que toutes les inclinations pouvaient se réduire à l'amour de l'être. Mais que gagne-t-on à ces généralités, sinon de demeurer dans l'ignorance et dans la confusion? Si celui-ci aime à être d'une façon, et celui-là d'une autre, que nous apprenez-vous en nous disant que tous deux aiment à être? Ce qu'on vous demande, c'est précisément que vous nous enseigniez de combien de façons nous aimons à être ; et pour le découvrir, il faut que vous preniez la peine de chercher quels sont en nous les amours indépendants les uns des autres.

En nous plaçant à ce point de vue, nous demandons à faire entrer dans le cadre de la psychologie plusieurs inclinations qui ne figuraient jusqu'à présent que dans les ouvrages des moralistes, des historiens ou des poëtes, mais qui méritent d'être recueillies par une science scrupuleuse. Au nombre de ces inclinations oubliées, nous mettons le choix instinctif d'une demeure, l'amour de la propriété, l'amour instinctif de la vie, certaines appréhensions naturelles, l'instinct

de la ruse, le besoin d'épancher son cœur, la disposition à l'attachement individuel, l'amour filial et fraternel, l'instinct de la pudeur, et une docilité naturelle, dont un des effets est que nous aimons à penser comme nos semblables, et surtout comme le plus grand nombre ou les plus âgés d'entre eux. Nous avions d'abord rangé cette docilité parmi les phénomènes de l'intelligence[1]; mais, en y regardant mieux, nous avons cru voir que nous ne pensons pas toujours comme nos semblables, quoique nous aimions toujours à penser comme eux, et qu'en conséquence le fait constant appartient ici à l'ordre des inclinations. Si quelquefois l'amour de l'obéissance nous fait trouver dans l'opinion d'autrui plus de sagesse qu'elle n'en renferme, c'est que notre intelligence est, dans ce cas, dominée par l'inclination, comme l'intelligence de la mère qui prête à son enfant des perfections qui lui manquent. Nous avons cru cependant devoir laisser parmi les facultés intellectuelles la croyance à la perfection de la cause première du monde. En effet, tout en aimant à croire à la sagesse de l'opinion de nos semblables, nous comprenons que cette sagesse peut leur manquer, et en conséquence nous n'y croyons pas toujours; mais au contraire à l'égard de Dieu, ce n'est pas parce que nous l'aimons que nous le croyons parfait, c'est parce que nous croyons à sa perfection que nous avons pour lui de l'amour. Le phénomène est donc ici de l'ordre des faits intellectuels et non de ceux de l'inclination.

Sur la *volonté*, nous faisons remarquer que l'on pose

[1] *Précis de psychologie*, 1831, p. 74-77.

mal la question, quand on se demande si la volonté est libre ; il faut se borner à demander si la volonté existe. En effet, si la volonté existe, c'est-à-dire si elle se distingue de l'inclination et de la raison, elle est libre; car, si elle n'est pas libre, elle est ou l'inclination ou la raison elle-même, et il est inutile d'avoir deux mots pour exprimer une seule chose. Nous montrons aussi que la liberté n'est pas seulement le pouvoir de vouloir le bien, mais le pouvoir de vouloir le mal et que cette liberté ne limite ni la puissance, ni la bonté de Dieu, puisque Dieu, tout en nous laissant la puissance de vouloir, peut toujours nous enlever la puissance d'agir. La volonté est la seule faculté que la conscience nous montre à l'état de pure puissance, et c'est de là que nous recevons l'idée de notre liberté. En examinant les diverses acceptions des mots d'*activité* et d'*action*, nous faisons voir que nos facultés sont successivement actives ou passives, excepté la volonté qui seule est toujours le principe de son action.

Nous avons déjà dit qu'on penchait trop de nos jours à regarder l'intelligence comme une faculté indivisible, selon l'exemple de Descartes. L'on recule ainsi au delà des temps de Platon et d'Aristote qui comptaient dans la raison plusieurs facultés différentes, comme on le verra dans cet ouvrage. Nous ne devons pas oublier cependant qu'on parle de facultés qui se *rapportent à la faculté générale de connaître;* mais ce langage n'a pas toute l'exactitude désirable. C'est comme si l'on parlait, en physique, de propriétés particulières qui se rapporteraient à une propriété générale. Dans l'âme, comme dans le corps, il n'y a point de causes subordonnées qui descendent d'une cause maîtresse : elles

sont toutes sur le même rang. Si l'on entend par la *raison* un genre qui contient plusieurs facultés réciproquement indépendantes, il ne faut pas appeler la *raison* une faculté, mais une classe de facultés. D'une autre part, le nom de *faculté de connaître* ne donne pas suffisamment à entendre qu'à côté des connaissances, l'entendement contient des croyances. Il n'y a pas seulement de la différence entre *connaître* et *croire;* mais, comme le disait Platon, l'un est souvent sans l'autre.

Nous divisons les facultés intellectuelles en *connaissances* et *croyances*, et les connaissances en *perceptions* et *conceptions*. La perception saisit un objet en dehors de la pensée; la conception renferme son objet dans l'intelligence; l'une et l'autre sont appelées du nom de connaissance, dans la langue de tout le monde. La croyance se distingue de la perception et de la conception : elle affirme non pas que son objet soit certainement hors de la pensée, ni qu'il y soit certainement renfermé, mais qu'il peut être dans l'un ou l'autre état; voilà pourquoi elle est appelée une croyance et non une connaissance. Nous avions proposé ailleurs d'autres classifications des facultés intellectuelles, mais elles n'avaient pour but que de faciliter la discussion à laquelle nous nous attachions dans ce moment, et elles ne reposaient pas sur les caractères véritablement essentiels[1].

Les perceptions comprennent les sens extérieurs, la conscience, la mémoire, et la perception de l'absolu ou l'intuition pure extérieure. Dans la description de l'exercice des sens externes, nous nous servons quelquefois

1. Voy. *la Psychologie et la Phrénologie comparées;* Paris, 1839, p. 90 et 91.

des mots de *connaissance sensitive* ou de *faculté sensitive* : ce sont les mots de Descartes et de Bossuet, qui donnent le nom de *sensitif* au pouvoir ou à l'acte de l'âme, et réservent le nom de *sensible* à l'objet qui tombe sous les sens[1]. Nous essayons de montrer que le caractère de la *matérialité* consiste dans la tangibilité, et non dans l'étendue, parce que ce dernier caractère confondrait le corps et l'espace. Nous insistons sur la différence de l'impression organique, de l'affection agréable ou désagréable et de la perception, qui ont été mêlées sous le titre vague de *sensation*, et nous montrons que ce dernier terme a reçu dans la langue française une acception toute particulière, qui n'a pas été assez remarquée. Mais ce qu'il importe le plus de distinguer d'avec la perception, c'est la conception, qui a été confondue avec elle par Reid lui-même, en certains endroits. Nous nous attachons donc à démontrer que la distinction entre la perception et la conception se fait d'elle-même; que le fou reconnaît aussi cette distinction, et nous en prenons occasion d'étudier la nature et les causes de la folie. Nous cherchons à faire admettre que la perception n'est pas une conception accompagnée de croyance, ni une modification de l'âme, dont l'objet extérieur soit donné par le principe de causalité; que le sens suffit pour saisir la réalité, que la raison n'a rien à voir dans l'exercice des sens extérieurs, et qu'il ne faut pas supposer le concours de deux facultés, lorsqu'une seule est suffisante. Reid a dissipé toutes les accusations contre les sens par la seule distinction de l'étendue tangible

1. Descartes, *OEuv. phil.*, éd. Ad. Garnier, lettre XXII; Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. ier, § 1 et 4; *Logique*, chap. XIX.

sont toutes sur le même rang. Si l'on en
raison un genre qui contient plusieurs fac
proquement indépendantes, il ne faut pas
raison une faculté, mais une classe de facu
autre part, le nom de *faculté de connaître*
pas suffisamment à entendre qu'à côté des c
ces, l'entendement contient des croyances. I
seulement de la différence entre *connaître* et c
comme le disait Platon, l'un est souvent sa

Nous divisons les facultés intellectuelles e
[illegible] et [illegible], et les connaissances en
et [illegible]. La perception saisit un objet
de la pensée, la conception renferme son
[illegible] [illegible] et [illegible] sont appelées
[illegible], dans la langue de tout le
[illegible] se distingue de la perception et de
[illegible] elle affirme non pas que son objet soi
[illegible] de la pensée, [illegible] qu'il y soit certain
[illegible] mais qu'il peut être dans l'un ou l'a
[illegible] elle se [illegible] une croyance
[illegible] Nous [illegible] [illegible] d'a
[illegible] les facultés intellectuelles, mais
[illegible] [illegible] de faciliter la discussion
[illegible] [illegible] dans le nombre, et elle
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] de mémoire et de perception
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

et de l'étendue de couleur ou de lumière, qui ne coïncident pas toujours l'une avec l'autre. Il n'a laissé subsister que deux reproches, fondés sur ce qui arrive dans la maladie de la jaunisse, et lorsqu'on dérange l'axe visuel de l'un des deux yeux. Nous faisons remarquer que, même dans ces deux circonstances, le sens ne trompe pas, et que son témoignage est absolument infaillible. Nous ajoutons qu'on a tort de penser que ce qui a lieu dans l'organe ait lieu dans l'âme et de considérer les lumières qui se manifestent dans l'œil, lorsqu'on le presse, comme n'étant pas extérieures à l'esprit. On distingue depuis Descartes deux classes de qualités des corps, dont les premières sont, dit-on, essentielles à la matière et connues directement en tant qu'extérieures à la pensée, et dont les autres ne sont qu'accidentelles dans les corps et se confondent d'abord avec les pures modifications de l'âme. Descartes plaçait dans les premières l'étendue et la figure, et dans les secondes la résistance, la température, la couleur, le son et l'odeur. Kant fait le partage d'une manière tout opposée : la résistance, la couleur, le son, l'odeur, lui paraissent avoir un fondement externe, tandis que l'étendue et la figure ne résident pour lui que dans l'esprit. Nous faisons voir que nulle de ces distinctions n'est fondée, et que toutes les qualités des corps, sans exception, sont connues directement comme extérieures à l'âme, et ne se présentent à l'état de pure conception, qu'après avoir été d'abord saisies par la perception.

On a agité de nos jours la question de savoir si la *conscience* est une faculté spéciale ou seulement un mode inséparable de toutes les autres facultés. Il ne suffirait pas, pour la résoudre dans le premier sens, de dire que

« l'action de la pensée par laquelle on croit une chose est différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, » car si ces deux phénomènes, bien qu'ils soient différents, s'accompagnaient toujours, il faudrait les rapporter à une seule faculté. Pour attribuer ces deux actions à deux causes diverses, il faut pouvoir ajouter, comme le fait Descartes sur ce sujet : « Elles sont souvent l'une sans l'autre. » Il arrive en effet que l'âme agit sans avoir connaissance de son action, et c'est à cette condition seule qu'on peut dire que la conscience est une faculté spéciale de l'intelligence, et non un mode inséparable de toutes les facultés. Après avoir adopté un moment la dernière de ces deux opinions, qui est celle de Thomas Brown[1], nous sommes revenu à la première, que nous avions d'abord professée[2].

Quelques philosophes, Reid entre autres, en admettant que la conscience est une faculté spéciale, ne lui attribuent que la connaissance des phénomènes internes et sont portés à croire que la substance de l'âme est saisie par une faculté distincte et supérieure. Si nous connaissions les actes de l'âme sans connaître en même temps le fond d'où ils émanent, ou le *moi* qui les produit, il faudrait en effet déterminer ici deux facultés distinctes; mais comme l'une de ces connaissances n'est jamais sans l'autre, bien qu'elles soient des connaissances différentes, il faut les attribuer à une seule et même faculté, c'est-à-dire à la conscience. Nous voyons dans cet exemple une nouvelle application de cette méthode *Baconienne* qui consiste à observer la séparation des phénomènes, pour en induire la sépara-

1. *La Psychologie et la Phrénologie comparées;* Paris, 1839, p. 91.
2. *Précis de psychologie;* Paris, 1831, p. 12.

tion des causes, mais qui n'attribue jamais qu'une cause à deux actes qui ne peuvent pas se séparer.

En ce qui touche la *mémoire*, nous faisons considérer qu'elle contient une perception et des conceptions. Cette perception est celle de moi-même dans le passé, perception qu'on appelle l'acte de reconnaître ou la reconnaissance, qui se pose et ne se démontre pas et qui est tout aussi immédiate que la perception primitive, ou la première connaissance. Nous traitons donc de la mémoire en deux endroits, c'est-à-dire dans le livre des perceptions et dans celui des conceptions. Nous montrons en ce dernier lieu que la diversité des mémoires tient à celle des conceptions ou des réminiscences, soit quant à leur objet, soit quant à leur marche; que la loi principale de l'enchaînement des réminiscences est l'ordre chronologique des perceptions primitives, et que les rêves ou les conceptions du sommeil sont soumises aux mêmes lois que les conceptions de l'état de veille.

Nous employons comme Descartes le mot de *Raison pure* ou de *Raison intuitive* pour désigner l'intelligence agissant seule, sans le secours des sens. Dans la doctrine de Platon, tous les objets de l'entendement pur ont une réalité extérieure, indépendante de la pensée qui s'y applique; dans celle de Kant, ces objets ne sont rien en dehors de l'esprit; Descartes suit une route moyenne entre ces deux excès : il divise tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres, dont le premier contient les choses qui ont quelque existence, et le second les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée[1].

1. *Œuvres philosophiques*, édition Ad. G., t. Ier, p. 252.

Nous avons profité de cette ouverture faite par Descartes et nous distinguons dans les connaissances de la raison pure, celles qui s'adressent à des objets extérieurs et qui par conséquent sont des perceptions, et celles qui se renferment dans l'intérieur de la pensée et qui en conséquence sont des conceptions. La raison pure est donc une classe qui contient, selon l'aveu implicite de Descartes, 1° la connaissance de soi-même, ou la *conscience;* 2° la *perception de l'absolu* ou *de l'infini*, qu'on peut appeler l'*intuition pure extérieure;* 3° les conceptions qui se forment dans l'esprit sans modèle externe, telles que les conceptions mathématiques et les conceptions morales, et qu'on peut nommer les *conceptions idéales*.

L'intuition pure extérieure saisit l'espace infini, le temps éternel et la puissance active sans commencement et sans fin. Nous nous attachons surtout à réfuter les objections que l'école d'Élée soulevait contre l'existence de l'espace, et qu'elle tirait de la divisibilité à l'infini. Nous avions cru longtemps que ces objections étaient insolubles, et qu'il n'en fallait pas moins admettre l'existence de l'espace, quoique l'on ne comprît pas comment se composaient les éléments de l'étendue, et nous nous reposions sur ce principe de Port-Royal et de Bossuet, cité souvent dans notre ouvrage, que les choses clairement connues ne doivent pas être abandonnées à cause des choses qu'on ignore. Mais en regardant de plus près les démonstrations qui tendent à prouver la divisibilité à l'infini, ou, en d'autres termes, l'infinité des parties dans le plus petit espace possible, nous nous sommes aperçu qu'on ne prouvait ainsi que l'infinité des points mathématiques, c'est-à-dire l'infinité des zéros d'étendue, et

non pas du tout l'infinité des parties étendues; qu'en conséquence on mêlait ici deux choses très-diverses et très-indépendantes, savoir, d'une part, l'étendue réelle, qui ne peut pas se composer de parties non étendues, et qui est un objet de perception, distinct de la pensée, et, de l'autre, des conceptions mathématiques, des points sans étendue, qui sont des conceptions, c'est-à-dire qui n'ont d'existence que dans l'esprit; qu'il était tout à fait illégitime de détruire un objet de perception par un objet de conception; que l'étendue doit se composer de parties qui soient les plus petites étendues possibles; que ces plus petites étendues possibles ne sont pas divisibles, même par la pensée, puisqu'elles sont les plus petites possibles; qu'ainsi l'espace subsiste dans toute sa réalité, sans avoir rien à craindre des objections tirées de l'infinité des points mathématiques, lesquels ne sont que des zéros d'étendue, puisqu'ils n'ont ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

Nous examinons si l'espace et le temps peuvent être considérés comme les attributs de Dieu; nous donnons les raisons qui nous empêchent d'admettre cette opinion de Newton et de Clarke. Il est nécessaire à l'éternité et à l'immensité de Dieu que le temps soit éternel et l'espace infini. Ce ne sont pas trois infinis qui se contredisent, mais dont le premier pose et implique les deux autres. L'infinité de Dieu est supérieure en dignité parce qu'elle possède la toute-puissance, la toute-sagesse et la toute-bonté, et que l'espace et le temps sont sans puissance, sans intelligence, incapables de bonté ou de méchanceté. Comment dire que Dieu est infini et éternel sans affirmer du même coup l'infinité et l'éternité de

l'espace et du temps? Nous ne pensons pas que la nécessité de l'espace et du temps porte aucune atteinte à la perfection que notre foi naturelle a besoin de trouver en Dieu, mais s'il pouvait exister quelque difficulté à concilier ces choses, nous dirions comme Bossuet : « La première règle de notre logique c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue[1]. »

Les conceptions idéales comprennent 1° celles qui se rapportent aux beaux-arts; 2° les conceptions mathématiques; 3° les conceptions morales. Les premières, quoique données *a priori*, sans modèle extérieur, ne sont pas nécessairement les mêmes pour tous les hommes. Les secondes et les troisièmes sont identiques dans tous les temps et dans tous les lieux, et l'on ne comprend pas qu'elles puissent être autrement qu'elles ne sont. Voilà pourquoi elles forment deux sciences, la morale et les mathématiques; tandis que les conceptions relatives à la beauté ne fondent que les arts, qui ne commandent pas l'assentiment universel au même degré que les principes de la morale et de la géométrie.

En réunissant les conceptions mathématiques et les conceptions morales à la perception de l'espace, du temps et de la substance active et éternelle, nous remplissons le cadre de la connaissance nécessaire,

1. *Œuvres philosophiques*, édit. De Lens, p. 246.

c'est-à-dire de la connaissance dont les objets ne peuvent pas être autrement qu'ils ne sont. Nous rejetons de ce cercle une multitude de prétendues vérités, que Leibniz appelle les propositions identiques et demi-identiques, dans lesquelles l'attribut répète le sujet; vaines tautologies qui, comme le disait Descartes de l'une d'elles, *ne nous rendent de rien plus savants*, et qui ont exposé l'école rationaliste aux justes reproches des autres écoles[1]. La critique des connaissances de l'entendement pur et en particulier des connaissances nécessaires, et leur réduction au plus petit nombre possible, sont les entreprises les plus difficiles et les plus importantes de la philosophie de l'esprit humain. Aristôte, dans ses dix catégories, considère les idées selon leurs objets, comme le remarque très-bien la *Logique* de Port-Royal[2], et nullement selon leur origine; et lorsque le maître du *Lycée* traite de la formation des connaissances, il ne songe point à examiner l'origine des dix catégories, et à résoudre la question de savoir si elles dérivent toutes de la même faculté ou de facultés différentes, et si elles appartiennent toutes à la connaissance nécessaire. Quant aux douze catégories de Kant, elles renferment seulement les douze caractères distinctifs des propositions, tels qu'ils se trouvent énoncés dans toutes les logiques[3], et en y réunissant les conceptions qui, suivant le philosophe allemand, accompagnent l'exercice de la faculté sensitive et celui du raisonnement[4],

1. Voy. l'*Examen des doctrines de Platon, de Leibniz et de Port-Royal*, dans le présent ouvrage, t. III principalement, p. 217, 269, 308.
2. *La Logique ou l'art de penser*, 5e édit.; Paris, 1683, p. 51.
3. Voy. la *Logique* de Port-Royal, édit. citée, p. 144 et suiv.; et la *Logique* de Bossuet, *Œuvres philosophiques*, édit. De Lens, p. 362 et suiv.
4. Voy. le présent ouvrage, t. III, p. 352 et 390.

on ne peut pas se flatter d'avoir une énumération de toute la connaissance nécessaire, puisque le philosophe dit lui-même qu'il ne veut pas fournir une liste complète des conceptions pures de l'esprit, mais seulement une pierre de touche, pour apprendre à connaître la valeur d'une connaissance *a priori* [1]. De leur côté, Platon et Descartes n'ont aussi donné que certains exemples des notions de l'entendement pur. Reid est le seul, à notre connaissance, qui en ait essayé un dénombrement complet dans les chapitres qui traitent des premiers principes des vérités contingentes et des vérités nécessaires [2]. Nous avons montré ailleurs les erreurs et les omissions que cette énumération nous paraît contenir [3]. La classification régulière et complète, soit des notions de l'entendement pur, soit des éléments de la connaissance nécessaire, reste donc encore à exécuter. Nous l'avons tentée dans cet ouvrage, en nous efforçant surtout de débarrasser la liste des connaissances nécessaires de toutes les propositions frivoles qui la compromettaient.

C'était cependant cette liste surchargée ou de connaissances purement expérimentales ou de propositions tautologiques, *superflues et de nul usage* [4], qu'on prétendait élever au rang d'idées éternelles ou existantes par elles-mêmes ou reposant dans le sein de Dieu. La réduction que nous avons faite ne laisse subsister dans les connaissances nécessaires que celles de l'espace, du temps, de la cause infinie, et les notions mathématiques et morales. L'espace, le temps et la

1. Voy. le présent ouvrage, t. III, p. 351.
2. *Œuvres complètes*, trad. fr., t. V, p. 93 et suiv.
3. *Critique de la philosophie de Reid*, p. 95 et suiv.
4. Expression de Descartes, *Œuvres philosoph.*, éd. Ad. G., t. IV, p. 1[illegible]

cause sont des objets de perception, qui existent par eux-mêmes et en eux-mêmes; les notions mathématiques et morales sont des conceptions idéales, qui n'existent que dans l'intelligence, d'abord dans celle de Dieu et ensuite dans celle de l'homme. Quand nous pensons l'espace, le temps et la substance active éternelle, notre esprit sort de lui-même, pour ainsi dire, et saisit un objet qui est hors de la pensée; quand nous pensons quelque vérité mathématique ou morale, nous ne disons pas que nous pensons la pensée de Dieu, mais que nous pensons à l'instar de Dieu, et nous ne dépassons pas alors l'enceinte intérieure de notre intelligence. La nécessité de l'espace, du temps et de la substance active éternelle est une nécessité extérieure qui réside dans les objets mêmes; la nécessité des vérités mathématiques et morales est une nécessité intérieure de la pensée divine, communiquée de Dieu à la pensée humaine.

A côté des connaissances, c'est-à-dire des perceptions et des conceptions, il faut compter dans notre esprit les croyances. Elles sont au nombre de trois : l'induction, l'interprétation et la foi naturelle. Nous nous efforçons de distinguer l'*induction* de la déduction, avec laquelle on l'a encore tout récemment confondue, et de montrer que l'*interprétation* est une faculté toute spéciale, que Reid le premier a fait entrevoir. M. Jouffroy l'avait admise sous le nom de faculté expressive; mais on ne s'aperçoit qu'un geste ou un accent sont expressifs qu'à la condition de les interpréter : le véritable nom de cette faculté est donc l'*interprétation*. Nous essayons de faire voir que la parole est au nombre des expressions naturelles, ou en

d'autres termes, qu'elle est l'un des objets directs de la faculté d'interprétation. La *foi naturelle* est cette faculté qui nous fait croire spontanément à la perfection de la cause première, sans attendre ou au moins en outre-passant les preuves prises des effets. Cette foi n'est ni une perception, comme celle des corps, ni une pure conception, comme celle du point mathématique : nous la mettons donc à sa véritable place, en la rangeant au nombre des croyances.

Les perceptions, les conceptions et les croyances constituent tous les éléments simples et irréductibles de notre esprit. Nous faisons voir que le *jugement* est un nom commun qui convient aux trois classes précédentes.

La distinction des connaissances et des croyances nous donne le moyen de résoudre d'une manière prompte et sûre le problème de la *certitude*. Nous montrons que les perceptions et les conceptions, c'est-à-dire les connaissances, peuvent être incomplètes, mais non pas mensongères; en d'autres termes, qu'elles ne peuvent pas mettre ce qui n'est pas à la place de ce qui est; qu'à ce titre elles sont infaillibles, et que les croyances seules peuvent nous tromper. Nous faisons voir qu'une croyance, quand elle est unique, n'engendre pas le doute, quoiqu'elle ne soit qu'une croyance; que le doute véritable, le doute humain naît de deux croyances qui se balancent; que ce qu'on appelle le doute méthodique ou philosophique est impossible à l'égard des perceptions et des conceptions, qu'il ne peut avoir lieu qu'à propos du combat de deux croyances; et que toutes les erreurs viennent uniquement de l'induction et de l'interprétation.

La distinction que Fénelon propose entre *la* raison et *ma* raison, ou pour parler la langue de nos jours, entre la raison *impersonnelle* et la raison *personnelle*, ne pourrait nous tirer d'embarras; car comme je n'aperçois *la* raison que par *ma* raison, ou l'*impersonnel* que par ma *personne*, on serait toujours en droit de me dire que ce que je prends pour *la* raison divine n'est que *ma* raison humaine. Aussi n'ai-je pas besoin de cette distinction. Il y a des facultés qui ne me trompent jamais; les perceptions et les conceptions peuvent ne pas me montrer tout ce qu'il y a dans l'objet; mais ignorer ce n'est pas se tromper. Les seules facultés qui aient le pouvoir de me tromper sont les croyances, c'est-à-dire l'induction et l'interprétation; ce sont les seules qui mettent ce qui n'est pas à la place de ce qui est; ce sont les seules qui en se balançant produisent le doute; ce sont les seules dans l'exercice desquelles je puisse suspendre mon jugement; les seules que je doive tenir comme suspectes. Pour éviter l'erreur et me reposer pleinement dans la certitude, il me suffit de distinguer mes connaissances d'avec mes croyances et de ne pas mettre les secondes à la place des premières.

Le jugement et la certitude ne sont pas des opérations complexes de l'esprit, mais des faits primitifs et relativement simples. Les opérations complexes composent le *raisonnement*, la *science*, l'*art*, l'*imagination*, l'*éloquence*, la *poésie*, le *goût*, l'*esprit* et le *génie*. Nous analysons toutes ces opérations, pour faire voir les éléments dont elles se forment, et prouver qu'elles ne contiennent rien de plus que ce que nous avons mis au nombre des éléments simples de l'esprit.

Sur chaque question importante nous faisons parler

les principaux philosophes de l'antiquité et des temps modernes, et après les avoir interrogés sur la faculté motrice, sur les inclinations, sur la volonté, nous embrassons l'ensemble de leurs systèmes sur les facultés intellectuelles. Nous nous attachons principalement à montrer dans Platon et dans Aristote les divisions de la raison, et dans Descartes la distinction si importante qu'il établit entre celles de nos connaissances pures qui s'adressent à des objets extérieurs et celles qui ne sont rien en dehors de notre esprit. Nous signalons surtout dans Kant la faute qu'il a commise en ne distinguant pas l'étendue et la durée observables d'avec l'espace et le temps purs, qui seuls donnent lieu à des propositions nécessaires. Nous montrons qu'en prétendant que les notions de la raison pure sont des conceptions et non des perceptions, il fait une affirmation toute gratuite, dont il ne peut donner aucune preuve; que malheureusement il n'est pas le premier qui ait avancé que l'idée du *moi*, et celle de *l'être des êtres* étaient des conceptions, dont la réalité extérieure avait besoin d'être démontrée, et que par conséquent sa doctrine n'est ni si profonde, ni si originale qu'on l'avait dit.

En résumé, la véritable méthode propre à la détermination des causes et par conséquent des facultés, la multiplicité des facultés, qui ressort de cette méthode, l'existence d'une faculté motrice distincte de la volonté, l'introduction dans le cadre de la psychologie d'un certain nombre d'inclinations constatées seulement par les moralistes; l'opposition primordiale qui existe entre la perception et la conception, et qui fonde la certitude des sens extérieurs, l'abolition de la diffé-

rence qu'on établit entre les qualités premières et secondes de la matière, la division des connaissances de la raison pure en perceptions et en conceptions, suivant une vue de Descartes, la distinction de l'espace réel et des vérités géométriques, le premier étant un objet de perception et se composant de parties étendues les plus petites possibles et en nombre limité, les secondes n'étant que des objets de conception et comprenant des éléments non étendus, qui peuvent seuls être en nombre infini dans un espace donné; la réduction de la liste des vérités nécessaires; l'établissement d'une classe de croyances, où figure une faculté d'interprétation qui fait rentrer la parole dans le langage naturel; enfin, la solution du problème de la certitude, fondée sur la distinction de nos connaissances et de nos croyances, telles sont les principales doctrines que nous soumettons aux maîtres de la philosophie en France. Elles étaient déjà en germe dans les écrits que nous avons publiés depuis ces vingt dernières années[1]. Nous les avons de plus professées à l'École normale et à la Faculté des lettres, devant des auditoires dans lesquels nous avions l'honneur de compter des hommes qui sont aujourd'hui nos collègues, MM. Riaux, Bertereau, Danton, Jacques, Simon, Saisset, Lorquet, Bouillier, Debs, qui nous fut ravi par une mort prématurée; Henne, Jacquinet, Zévort, Barni, Lévêque, Vapereau, Kastus, Javary, Renan, et d'autres qui se sont fait remarquer dans les lettres et dans les sciences. Nous

1. *Précis de psychologie*, 1831; *Œuvres philosophiques de Descartes*, avec des introductions critiques, 4 vol. in-8, 1834-1835; *la Psychologie et la Phrénologie comparées*, 1839; *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, 1840; *Morale sociale*, 1850.

éprouvons une joie sincère, quand nous voyons quelquefois leurs écrits s'accorder avec une partie des opinions que nous avons développées en leur présence, et nous appelons d'un désir bien impatient le jour où nous les verrons d'accord avec nous sur toutes les questions. Rien ne nous pèse plus que le dissentiment en philosophie. Nous n'aimons pas à être seul dans notre voie ; nous ne sommes à l'aise que quand nous marchons, avec la foule, sur les grands chemins battus de tous. Lorsqu'il nous vient une opinion, nous cherchons avec empressement si elle ne pourrait pas invoquer en sa faveur quelque autorité importante. Hérodote disait : « Je m'étais formé cette idée sur la nature du sol de l'Égypte, avant de savoir que l'oracle d'Ammon avait devancé mon sentiment. » Il nous est arrivé, comme à bien d'autres, des aventures semblables à celle d'Hérodote; mais nous sommes toujours heureux d'apprendre que nous avons été devancé par l'oracle d'Ammon.

FIN DE LA PRÉFACE.

cial, I, 201. — Dépeint par Alfieri, I, 207. — Dépeint par Pascal, *ibid.* — Amour de Dieu, I, 305. — Amour du pays, I, 303. — Amour filial, I, 215. — Amour fraternel, I, 217. — Amour paternel, I, 213.

*Amour-propre.* Ce que l'on entend par ce mot, I, 164, 223.

Ampère. Son opinion sur l'acte de reconnaître, II, 145.

*Amputation.* Cause d'une prétendue illusion, II, 62.

*Analogie* (Jugement par), II, 425.— Importance du jugement par analogie dans les sciences, II, 430. — Ce jugement est le fondement de la fiction, II, 432. — Son abus, II, 435.

*Analogies de l'expérience.* Signification de ces mots chez Kant, III, 382.

*Analyse.* Méthode de décomposition ou de découverte, III, 142. — De l'enseignement par analyse, III, 144.

*Analytique transcendantale.* Signification de ces mots, III, 350.

Ancillon. Mauvais emploi qu'il fait des mots *croyance* et *foi*, III, 112.

André (Le P.). Sa théorie sur le beau, I, 291.

*Animal.* Rapport de son instinct et de son intelligence, I, 125. — S'il distingue, III, 92.

*Anticipation de la perception.* Sens de ces mots chez Kant, III, 381.

*Antinomies de la cosmologie rationnelle.* Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 402. — Thèses et antithèses de ces antinomies, *ibid.*

*Antipathie*, I, 302.

*Antiquité* (Respect instinctif de l'), I, 181. — Opinion de Pascal sur ce sujet, I, 182. — Opinion de Malebranche, I, 183. — L'antiquité comparée aux temps modernes sous le rapport des mœurs, II, 352.

*Appétit.* Concupiscible, irascible et raisonnable, I, 39.

*Appréhensions naturelles*, I, 136.

*Approbation morale*, II, 317.

*Arc-en-ciel* (Prétendue illusion causée par l'), II, 22.

*Argument.* Catégorique : signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 393. — Hypothétique, *ibid.* — Disjonctif, III, 394. — Ces raisonnements ne conduisent pas au but que Kant leur suppose, III, 395. — Argument cosmologique de l'existence de Dieu. Que signifient ces mots dans le langage de Kant, III, 413. — Argument physico-théologique, *ibid.* — Argument ontologique, *ibid.* — Argument démonstratif, III, 123. — Argument probable, III, 123.

Aristote. Son opinion sur l'existence de deux âmes dans l'homme, I, 19. — Comment il entend la méthode propre à la détermination des facultés, I, 41. — Son opinion sur la division des facultés, I, 49, 51. — Sur la volonté, I, 50. — Sur la faculté motrice, I, 78. — Sur la division des inclinations, I, 101. — Sa distinction de la perception et de l'affection, II, 55. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 82. — Son opinion sur la divisibilité à l'infini, II, 161. — Sur l'espace, II, 176. — Sur le temps, II, 196. — Sur l'idée de l'infini, II, 247. — Sur l'origine des conceptions géométriques, II, 303. — Sa définition des vertus, II, 346. — Sa théorie sur la croyance, II, 439. — Son opinion sur la perfection divine, II, 520. — Sur le caractère de la poésie, III, 161, 164. — Sa théorie sur l'intelligence, III, 235. — De l'opposition entre lui et Platon, III, 235. — Ses objections contre le réalisme, III, 236. — Son opinion sur la formation de la connaissance non sensitive, III, 239. — Sur la science et l'art, III, 243. — Sur la conception, III, 245.—Sur la croyance, III, 246. — Sur l'entendement, III, 247. — Aristote comparé à Platon, III, 254. — Conjecture sur ses dialogues, III, 323. — Insuffisance de sa doctrine, III, 241. — Résumé de sa théorie de l'intelligence, III, 432.

Arnauld. Son opinion sur la division des facultés, I, 54. — Sur les sens extérieurs, II, 90. — Sur la conscience, II, 127.

*Art.* Son inspiration spontanée, II, 299. — La nature et la division des arts, III, 145. — Arts mécaniques, manuels ou serviles, III, 146. — Arts intellectuels ou libéraux, *ibid.* — Beaux-arts ; leur empiétement les uns sur les autres, III, 177. — Origine de l'art selon Aristote, III, 240, 243.

*Articulation.* Mouvement instinctif, I, 69. — Sa beauté, I, 256. — Perception de l'articulation, II, 34. — Conception *a priori* de l'articulation, II, 298. — Elle fait partie du langage naturel, II, 462.— Le choix des

articulations n'est pas arbitraire, II, 471.

*Association des idées.* Son influence sur les passions, I, 297. — Opinion d'Adam Smith sur ce phénomène, *ibid.* — Ses lois, II, 270, 279.

*Assomptions fondamentales.* Sens de ce mot, III, 304.

*Athéisme.* Comment il est engendré à tort par l'idée de la perfection divine, II, 513.

*Atomistes*, III, 59.

*Attachement particulier*, I, 199.

*Attention*, I, 349, 351. — Ses effets suivant Condillac, I, 350.

*Attitude droite* (L'). Mouvement instinctif, I, 67.

*Attributs du moi.* Origine de cette notion, II, 149. — Sens du mot *attribut*, III, 5.

*Augmentation et diminution des corps* (Notion de l'), II, 17.

Augustin (Saint). Son opinion sur l'immatérialité de l'âme, I, 27.

*Aumône.* Dissentiments sur ce sujet, II, 369.

*Autorité d'autrui* (Croyance instinctive à l'). Distinguée de la croyance par induction, I, 193. — Sophisme de l'autorité selon Port-Royal, III, 94. — Autorité du nombre. — Dans quel cas elle influe sur notre jugement et quelle est la valeur de son influence, III, 94. — Elle est sans action sur les perceptions, III, 95; — et sur les conceptions, III, 97. — Elle n'agit que sur nos croyances, III, 98. — Autorité d'un chef de doctrine en matière profane, III, 102. — Contradiction des partisans de cette autorité, III, 104.

*Avarice* (L'). Excès de l'amour de la propriété, I, 119 et 122.

*Aversion*, I, 93.

*Aveugle* opéré par Cheselden, II, 44.

*Avoir.* Idée abstraite, II, 263.

*Axiomes* (Les). Selon Port-Royal, III, 270. — Axiome de l'intuition. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 381. — Axiomes métaphysiques qui ne concernent pas l'espace, le temps et la cause, II, 243. — Axiomes de la morale. Peuvent-ils se renfermer tous en un seul, II, 401. — Axiome sur la causalité, II, 221. — En quels termes il convient de l'énoncer, II, 238. — Axiome sur la substance, II, 221. — Dans quels termes il convient de l'énoncer, II, 238.

# B

Bacon. Sa doctrine sur la méthode propre à la détermination des causes, I, 33. — Son opinion sur le moyen de former notre réminiscence, II, 276. — Sa théorie sur l'induction, II, 441.

Bayle. Son opinion sur les affections de la famille, I, 211. — Sur le libre arbitre, I, 321. — Sur la divisibilité à l'infini, II, 162. — Sur les conceptions mathématiques, II, 307. — Sur l'intervention de la volonté dans le jugement, III, 53.

*Beau.* Sa définition, I, 233, 273, 275. — L'amour du beau sensible, I, 233. — Les éléments du beau sensible, I, 234. — Son universalité, I, 247. — Beau moral, I, 233. — Beau intelligible, *ibid.* — Beau, différent de l'agréable, I, 233, 234, 243, 257. — Distinction du beau et de l'utile, I, 280. — Théorie de Socrate sur ce sujet, I, 281; — de Platon, I, 283; — de Plotin, I, 285; — de Descartes, I, 288; — d'Hutcheson, I, 288; — du P. André, I, 291; — de Kant et de Hégel, I, 292. — Le beau n'est pas une moyenne entre deux extrêmes, II, 291. — Le beau comparé au sublime et au gracieux, III, 192.

Bentham. Sa doctrine morale, II, 385.

Berkeley. Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 96.

Bernardin de Saint-Pierre. Son goût pour l'imitation, I, 174.

Bernardin Ochin. Son livre sur le libre arbitre, I, 341.

*Bien* (Souverain). Selon Kant, III, 418.

*Bien-être corporel* (Recherche du), I, 109.

*Bien moral.* Amour du bien moral, I, 222. — Sa définition, II, 316.

*Bienfaisance.* Sa définition, II, 313.

*Bienveillance*, I, 194, 195. — Doctrine morale de la bienveillance, II, 390. — Bienveillance distinguée de la vertu, II, 391. — La bienveillance ne renferme pas toute la morale, II, 406.

*Blâme*, II, 318.

*Bonheur*. Sa relation nécessaire avec la vertu selon Kant, III, 417.

*Bon sens*. Signification de ce mot, III, 188.

*Bonté divine*. Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 338.

Bossuet. Ce qu'il entend par facultés, I, 44. — Son opinion sur la division des facultés, I, 54. — Sur la conciliation de la liberté humaine avec les attributs de Dieu, I, 330, 335. — Sur l'autorité du nombre, I, 189. — Sur la substance, II, 224. — Sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 301. — Sur la perfection divine, II, 523. — Sur la part de la volonté dans le jugement, III, 55. — Sur les rapports de la parole et de la pensée, III, 89. — Ce qu'il entend par imagination, III, 148. — Son énumération des propositions universelles, III, 290.

Brown (Thomas). Son opinion sur la conscience, II, 127.

Buffon. Sa théorie sur l'expression du corps humain, II, 459.

Byron. Analyse de son poëme de *Parisina*, III, 165.

## C

*Caprice*. Sa définition, I, 247, au bas.

*Car*. Valeur logique de cette conjonction, III, 118.

*Caractères*. Leur diversité, I, 316.

*Cartésiens*. Leur théorie sur le beau, I, 288. — Leur opinion sur les conceptions mathématiques, II, 306.

*Catégories* (Les) de l'entendement selon Kant, III, 368. — Ce ne sont que des catégories de l'abstraction et non de l'entendement ou du jugement, III, 370. — Les vraies catégories de l'intelligence, III, 371. — Résumé sur les catégories de Kant, III, 388.

Catérus. Son opinion sur les propositions identiques ou tautologiques, III, 217.

*Causalité* (Principe de), II, 221, 238. — Il ne suffit pas pour produire la croyance à la perfection divine, II, 504; — ni l'idée de création, II, 512. — Cause. Origine de cette idée, II, 135. — Ce n'est pas un mot vide de sens, II, 140. — Paralogismes commis sur ce sujet, III, 22. — Objections d'Énésidème contre la notion de la cause, III, 71. — Cause distinguée de la loi, III, 139. — La cause et effet. Ce rapport se distingue du rapport de succession, II, 141. — Perception de ce rapport, III, 9. — Analyse de cette idée, III, 373. — Ce rapport ne contient pas seulement l'idée d'une succession nécessaire, III, 380, 381. — Cause éternelle, II, 221. — Cause libre. S'il y a une cause libre du monde, III, 405, 406. — Causes occasionnelles (Système des), I, 81. — Cause première. Sens de ce mot, II, 505.

*Certitude*, III, 18. — Elle comprend les perceptions et les conceptions, III, 19. — Les croyances seules n'en font point partie, III, 20. — Théorie de Platon sur ce sujet, III, 33. — Certitude métaphysique, III, 39; — physique, III, 30; — morale, III, 30 et 41. — Théorie de Descartes sur ce sujet, III, 45; — de Locke, III, 55; — de Leibniz, III, 56. — En quoi consiste la solution du problème de la certitude, III, 57, 411-412. — Résumé sur la certitude, III, 107. — Certitude de la morale. Peut-elle égaler celle des mathématiques, II, 372, III, 42. — Certitude des sens extérieurs, III, 58. — Certitude historique. Sa nature, III, 43. — Certitude immédiate et certitude médiate, III, 44. — Certitude mathématique, III, 42.

*Chaleur* (Notion de la), II, 17.

*Changement* (Amour du), I, 312.

*Chant* (Instinct du), I, 73. — Spontanéité du chant, II, 299.

*Charité*. Sa nature, II, 317, 344.

*Chasse* (Instinct de la), I, 106.

*Châtiment*, II, 318.

*Chauve* (Sophisme du), III, 75.

Cheselden. Jeune aveugle opéré par lui, II, 44.

*Chimérique* (Idée), II, 9.

Cicéron. Ce qu'il entend par sens et raison, I, 52. — Son opinion sur l'amitié, I, 301. — Sur le temps infini, II, 191. — Sa doctrine sur la pudeur, II, 347. — Sur l'identité de l'honnête et de l'utile, II, 388. — Sur la perfection divine, II, 521. — Analyse de son premier discours contre Catilina, III, 172.

*Civilisation*. Sa définition, I, 267.

*Claire* (Idée). Signification de ce terme, II, 6.

Clarke. Son opinion sur l'espace et le

temps, II, 183, 212. — Sur l'Être éternel, II, 228.

*Classe*. Signification de ce mot, II, 5. — Nous ne commençons pas par connaître les plus simples classes, III, 15. — Les sciences qui composent et décomposent les classes, III, 138.

*Cogito, ergo sum*. Véritable signification de cet enthymème de Descartes, III, 266, 267.

*Colère*. L'une des trois facultés de l'âme suivant Platon, I, 39, 95.

*Combinaison* de plusieurs actes de l'intelligence, III, 115.

*Commandement*, distinct de la volonté, I, 323.

*Commencement*. Difficulté de comprendre le commencement de toute chose, III, 74.

*Comparaison* (La), I, 352; III, 328. — Comparaison. Figure de rhétorique. Elle est fondée sur l'analogie, II, 432.

*Compassion*, I, 194.

*Complètes* (Idées). Signification de ce terme, II, 6.

*Complexes* (Idées), II, 3. — Opérations complexes de l'intelligence, III, 115.

*Composé*. Si le composé est formé d'éléments simples, III, 405. — Idée composée, II, 4.

*Composition* des premiers jugements, III, 13. — La composition n'est pas une faculté, III, 328.

*Compréhension de l'idée*. Signification de ce mot, II, 5.

*Compressibilité* (Perception de la), II, 19.

*Conception*. Sa définition, II, 2, 153. — La conception est indépendante du corps suivant Platon et en dépend suivant Aristote, les scolastiques et Descartes, I, 48. — La conception distinguée de la perception, II, 65. — Conceptions ou seconde partie des connaissances, II, 251. — Utilité de la conception, II, 279. — Ce qu'on entend par ce mot dans la philosophie scolastique, III, 2. — Les conceptions ne trompent point, III, 19. — Nature de la conception suivant Aristote, III, 245, 247. — Conception *a priori*, II, 281. — Conceptions *a priori* qui accompagnent quelques instincts, II, 292. — Conceptions de la mémoire, II, 251. — Conceptions géométriques, distinguées de l'espace pur, II, 158, 249. — Conceptions géométriques et morales, distinguées des pures données du sens intime, III, 306. — Ce qu'elles sont suivant Leibniz, III, 306. — Les conceptions géométriques confondues par Kant avec la perception de l'espace pur, III, 358. — Conceptions idéales, II, 281, 416; III, 435. — Elles sont des jugements, III, 9. — Conception idéale dans les beaux-arts, III, 158. — Conception idéale de la couleur, II, 283; — de la forme, II, 285; — de la mélodie, II, 294; — du geste, II, 292; — du rhythme, II, 296; — de l'harmonie, *ibid.*; — de l'articulation, II, 296; — des mathématiques, II, 301; — de la vertu ou des mœurs, II, 310. Conceptions mathématiques et morales. Ce qu'elles sont selon Malebranche, III, 284. — Leur objet est-il en Dieu, III, 288, 290. — Genre de nécessité qui leur appartient, III, 290. — Conceptions morales, II, 249. — Leur enchaînement, II, 319. — Elles se concilient avec l'obéissance à Dieu, II, 323, 415. — Elles ne présupposent pas l'idée de législateur, III, 325.

*Conceptualisme*. Sens de ce mot, III, 220. — Opinion conceptualiste, connue du temps de Platon, *ibid.* et 223. — Conceptualisme de Kant, III, 342.

*Conclusion*. Ce qu'on entend par ce mot, III, 116.

*Concrète* (Idée), II, 4.

*Concupiscence* (Amour de), I, 195.

Condillac. Sa description des effets de l'attention, I, 350. — Son opinion sur les perceptions contraires de la vue et du toucher, II, 25. — Sa confusion de la perception, de l'impression, de l'idée et de la sensation, II, 56. — Son opinion sur la véracité des sens extérieurs, II, 95. — Sur la conscience, II, 127. — Sur ce qui constitue le *moi*, II, 148, 151. — Sur l'espace, II, 179. — Sur le temps, II, 204. — Sur la substance, II, 237. — Sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 305. — Sa théorie sur les facultés de l'âme, III, 332. — Conséquences de cette doctrine, III, 334.

*Confiance instinctive en soi-même*, I, 145. — Tempérée par l'appréhension instinctive, I, 149.

*Confuse* (Idée). Signification de ce terme, II, 7.

*Conjecture*. Sa nature et sa légitimité, II, 431. — Conjecture générale et

tous les cas semblables : définition de l'art dans Aristote, III, 244. — Objet de la conjecture selon Malebranche, III, 283.

*Connaissance.* La première partie des connaissances, II, 1. — Objet de la connaissance selon Platon, III, 213, 214, 215. — Connaissance non sensitive, son origine suivant Aristote, III, 250. — Les connaissances nécessaires selon Port-Royal, III, 270.

*Conscience.* Son unité, I, 8. — Elle nous atteste l'action de la faculté motrice, I, 63. — Objections contre la conscience, II, 120. — Utilité du langage pour la connaissance de soi-même, II, 123. — Utilité de l'histoire et des voyages pour le même objet, II, 124. — La conscience est une faculté spéciale, II, 127. — Ses perceptions, II, 133. — Double acception de ce mot, II, 373.—Ses connaissances ne sont pas dues au raisonnement, III, 134. — La conscience distinguée des autres facultés intellectuelles, III, 306, 307. — Conscience générale. Sens de ce mot, II, 374. — Conscience morale. Signification de ce mot, II, 374. — Satisfaction de la conscience morale, I, 224.

*Consentement universel.* Est-il le criterium de la vérité, III, 93. — Dans quel cas il influe sur notre jugement et quelle est la valeur de cette influence, III, 94. — Il est sans action sur les perceptions, III, 95 ; — sur les conceptions, III, 97. — Il n'agit que sur nos croyances, III, 98. — Il peut se tromper et s'est trompé, III, 98.

*Construction* (Instinct de la), I, 123.

*Contemplation.* Sens de ce mot dans Locke, III, 328.

*Contingente* (Connaissance), II, 157.— Êtres contingents, II, 243.

*Contradiction* (Principe de). Sa valeur selon Leibniz, III, 308.

*Convulsifs* (Les mouvements) n'émanent point de l'âme, I, 22.

*Corps.* Comment nous distinguons notre corps d'avec tous les autres, I, 3; II, 14.—Son renouvellement opposé à l'identité de l'âme, I, 10.—Ses impressions ne sont pas des perceptions de l'âme, I, 11.—La perception des corps devance celle de l'âme, II, 12, 64. — La connaissance des corps ne s'obtient pas par le raisonnement, III, 132. — Un corps ne peut se mouvoir de lui-même. Examen de cet axiome, III, 279. — Tout corps est étendu. Examen de ce prétendu axiome nécessaire, III, 344.

*Cosmologie rationnelle.* Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 394.

*Couleur* (Perception de la), II, 20. — Conception idéale, II, 283. — Couleur expressive, I, 243 ; II, 284, 458. — Couleur fausse ; comment on en juge, II, 284.

*Courage.* Sa définition, I, 356 ; II, 313.

*Crainte*, I, 94. — Crainte et espérance, I, 296.

*Créateur* (Dieu). Platon s'est élevé jusqu'à cette idée, II, 518. — Bossuet la dérive de l'idée de la perfection, II, 524. — L'idée d'un Dieu créateur vient de la foi naturelle, II, 509.

*Crédulité* (Principe de), I, 179.

*Crétois* (Sophisme du), III, 64.

*Criterium de l'évidence*, ou *criterium* de Descartes, III, 47.

*Critique de la raison pure.* Signification de ces mots, III, 351. — Critique transcendantale. Signification de ces mots, III, 351.

*Croyances*, II, 2, 419.— Elles sont des jugements, III, 10. — Croyance distinguée de la perception et de la conception, III, 18. — Elle seule peut être trompeuse, III, 20. — D'un mauvais emploi de ce mot, III, 112. — Son objet selon Platon, III, 213, 214. — Elle ne s'applique qu'aux objets sensibles selon le même, III, 215. — Sa nature suivant Aristote, III, 246. — Sa définition suivant Kant, III, 421. — Croyance au témoignage des hommes, II, 421.

Crusius. Sa théorie sur le fondement de la morale, II, 323.

*Culture de l'intelligence.* L'une des vertus, II, 313.

## D

*Danse.* Mouvement instinctif, I, 73.

*Décomposition* des premiers jugements, III, 13. — Méthode de décomposition ou de découverte, III, 142.

*Déduction.* Sa nature, II, 436. — Signification de ce mot, III, 121. — Fondement du raisonnement dé-

ductif, III, 122. — Sa nature, III, 124.

*Définition* (Raisonnement par), III, 122.

*Démérite* (Idée du), II, 317.

*Demeure* (Choix instinctif de la), I, 112.

DÉMOCRITE. Son opinion sur l'origine des langues, II, 485.

*Démonstratif* (Argument), III, 123.

*Dénombrement imparfait* (Paralogisme du), III, 22.

*Désapprobation morale*, II, 317.

DESCARTES. Il réduit l'âme immatérielle à l'entendement pur, I, 27. — Son opinion sur l'étendue de l'âme quant à la puissance, I, 12. — Sur l'immatérialité de l'âme, I, 27. — Comment il entend la méthode propre à la détermination des facultés, I, 41. — Sa division des facultés, I, 58. — Son opinion sur la liberté, I, 53. — Sur la faculté motrice, I, 80. — Sur l'âme des brutes, I, 85. — Sur les passions, I, 95. — Sur la division des inclinations, I, 97. — Sur l'amour paternel, I, 214. — Sur le rire, I, 278. — Sur le beau, I, 288. — Sur l'action et la passion, I, 360. — Sa confusion de la perception et de l'affection, II, 55. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 86. — Son opinion sur l'acte de reconnaître, II, 143. — Sur l'espace, II, 172. — Sur le temps, II, 201. — Sur la notion de la substance, II, 221. — Sur la création continue, II, 225. — Sur la perfection divine, II, 521. — Sa preuve de l'existence de Dieu, II, 522. — Son criterium de certitude, III, 45. — Son opinion sur la nature et la cause de l'erreur, III, 48. — Analogies de Kant avec ce philosophe, III, 377. — Sa théorie sur l'intelligence, III, 259. — Son opinion sur les sens extérieurs, III, 260. — Sur les genres et espèces, III, 263. — Sur l'entendement pur, III, 265. — Sur les figures géométriques, III, 265. — Sa division des vérités saisies par l'entendement pur, III, 269. — Son opinion sur le rapport des vérités éternelles avec Dieu, III, 286. — Résumé de sa théorie intellectuelle, III, 432.

*Désespoir*, I, 95.

*Déshonneur*, II, 318.

*Désintéressement*. Élément nécessaire de la vertu, II, 313.

*Désir*. L'une des trois facultés de l'âme, suivant Platon, I, 39. — Sa nature, I, 93. — Désir distingué de la volonté, I, 327.

*Dessin*. Mouvement instinctif, I, 73.

*Destruction*. Mouvement instinctif, I, 72.

*Détermination des facultés* (Méthode propre à la), I, 33.

*Deux et deux font quatre*. Examen de cet axiome, III, 272.

*Devoir*. Sa définition, II, 316. — Ordre de préférence entre les devoirs, II, 370.

*Dialectique*. Sens de ce mot chez Socrate, III, 201. — Sens de ce mot dans Platon, III, 214, 215, 224. — Connaissance dialectique distinguée de la conception géométrique, III, 215.

*Dialectique transcendantale*. Signification de ces mots, III, 350.

DIDEROT. Une de ses conversations, II, 267.

*Dieu* (Amour de), I, 305. — Notion de Dieu : résumé de la manière dont elle se forme, II, 532. — Comment nous connaissons Dieu, selon Malebranche, III, 283. — Aurait-il pu changer les vérités nécessaires, III, 286. — L'idée de Dieu ne vient pas uniquement de la sensation et de la conscience, III, 326. — Analyse de la notion de Dieu, III, 412, 420.

*Différence* (La) des phénomènes ne suffit pas à la détermination des facultés, I, 33, 36. — Différence universelle. Sens de ce mot, III, 264.

*Dilemme*. Sa nature, III, 119.

*Directe* (Connaissance). Signification de ce terme, II, 8.

*Discursive* (Connaissance). Signification de ce mot, II, 8.

*Distance* (Notion de la), II, 17.

*Distincte* (Idée). Signification de ce terme, II, 7.

*Distinction* (La). Sens de ce mot dans Locke, III, 328.

*Divisibilité* (Perception de la), II, 19.

*Divisibilité à l'infini*. A quoi elle s'applique, II, 159.

*Divorce*. Dissentiment sur ce sujet, II, 369.

*Docilité*, I, 175.

*Domination* (Amour de la), I, 153.

*Donc.* Valeur logique de cette conjonction, III, 118.

*Double image* (De la) du même objet, II, 25.

*Doute* (Le), II, 426. — Sa nature, III, 20, 109. — Du doute méthodique, ou du doute de Descartes, III, 45.

*Drame.* Sa beauté, I, 255.

*Droit.* Sa définition, II, 316. — Étymologie de ce mot, III, 334, 337.

*Ductilité* (Perception de la), II, 19.

*Durée* (Perception de notre), II, 142. — Mémoire de la durée, II, 256. — Nature de la durée selon Descartes, III, 263. — La durée observable. Kant ne l'a pas distinguée d'avec le temps absolu, III, 360.

*Dureté* (Perception de la), II, 19.

*Dynamistes*, III, 60.

# E

*Écouter.* Distingué d'entendre, I, 351.

*Éducation.* Elle n'est pas la seule source des bonnes mœurs, II, 340. — Son utilité à ce sujet, *ibid.*

*Effort musculaire* (L'). N'est pas toujours volontaire, I, 64. — Sentiment de l'effort considéré comme origine de l'idée de cause, II, 137.

*Égalité* (Raisonnement d'), III, 121. — Son fondement, III, 122.

*Éloge.* Sa définition, II, 318.

*Éloquence* (L'). N'est pas une simple imitation de la nature, III, 160. — Il ne suffit pas de dire qu'elle est une création, III, 163; — ni qu'elle est une expression de la beauté, *ibid.* — Elle ne diffère pas de la poésie par la seule différence des vers à la prose, III, 163.

*Émulation*, I, 150.

Énésidème. Ses objections contre les systèmes des philosophes, III, 69. — Sa discussion sur la notion de la cause, III, 71.

*Ennui*, I, 312, 313.

*Enseignement* (Méthode d'), III, 142.

*Entendement.* Synonyme d'intelligence et raison, I, 56. — Entendement distingué de l'imagination, III, 148. — Sa nature selon Aristote, III, 247, 249, 251, 252. — L'entendement n'est pas une faculté simple selon Kant, III, 351, 366. — Ses principes suivant le même, III, 381.

*Entendement pur.* Sens de ces mots, III, 264, 265, 434.

*Entendre.* Distingué d'écouter, I, 351.

*Enthymème.* Sa nature, III, 118.

*Envie.* Égarement de l'émulation, I, 150.

*Épagogique* (Argument), II, 436.

*Épanchement* (Besoin d'), I, 170. — Balancé par l'instinct de ruse, I, 171.

*Épichérème.* Sa nature, III, 118.

Épictète. Sa doctrine morale, II, 404.

*Équation* (Raisonnement par), III, 122.

*Équilibre.* Mouvement instinctif pour le conserver ou le recouvrer, I, 70.

*Erreurs des sens* (Prétendues), II, 22, 27, 30. — Les erreurs prétendues de l'ouïe, II, 36. — Les erreurs sont toutes des actes d'induction ou d'interprétation, III, 21. — Nature, objet et causes de l'erreur, III, 28, 32. — Théorie de Platon sur l'erreur, III, 34. — Théorie de Descartes sur sa nature et sa cause, III, 48.

*Espace pur ou absolu* (Perception de l'), II, 153, 154. — Distingué des conceptions géométriques, II, 158. — N'est pas le néant, II, 168. — N'est pas le corps, II, 169. — N'est pas Dieu, II, 182. — Il n'est pas un genre, III, 243. — N'a rien d'extérieur à l'esprit selon Kant, III, 355, 363. — La perception de l'espace pur, confondue par Kant avec la conception géométrique, III, 358. — La perception de l'espace ne se démontre pas, elle se pose en fait, III, 359. — Résumé sur ce sujet, III, 363.

*Espèce.* Signification de ce mot, II, 5. — Espèce et genre : leur nature selon Descartes, III, 264.

*Espérance*, I, 93. — Espérance et crainte, I, 296.

*Esprit.* Entendu comme qualité particulière de l'intelligence, III, 187. — Esprit de saillie, III, 190. — Esprit faux, III, 191.

*Essence.* Nature de cette idée, III, 207. — Distinguée de l'existence, *ibid.*

*Est.* Du rôle de ce mot dans la proposition, selon Port-Royal, III, 5.

*Esthétique transcendantale*. Signification de ces mots, III, 350.

*Estime*, II, 318.

*Étendue*. Distincte de la matérialité, II, 13. — Étendue tangible, II, 15. — Perception de l'étendue de couleur ou de lumière, II, 20. — Étendue de puissance propre à l'âme, I, 12. — L'étendue de substance n'appartient pas à l'âme, I, 12. — Étendue et forme de la lumière, distinctes de l'étendue et de la forme tangibles, II, 21. — L'étendue n'a rien d'extérieur à l'esprit suivant Kant, III, 354. — Étendue observable : Kant ne l'a pas distinguée de l'espace pur, III, 356.

*Éternité*, distinguée du temps, II, 214. — Éternité de la cause première, II, 229.

*Étonnement*, I, 95.

*Être* (Idée absolue de l'), II, 263. — Objections de Gorgias contre l'Être, III, 60. — L'Être des êtres n'est, suivant Kant, que l'objet d'une conception, III, 410. — Réfutation de cette erreur, III, 415, 416. — Être premier ou suprême distingué de l'existence générale, III, 232.

*Étymologie* (Paralogisme de l'), III, 28. Conséquences matérialistes que l'on en tire, III, 384.

Euler. Son opinion sur la faculté motrice, I, 84.

*Évidence*, III, 39; — démonstrative, *ibid.*; — probable, *ibid.*; — des sens extérieurs, *ibid.*; — de conscience, *ibid.*; — de raison ou évidence rationnelle, *ibid.*; — immédiate ou intuitive, *ibid.*; — médiate ou déductive, *ibid.* — L'évidence de l'idée ne suffit pas pour prouver que son objet soit extérieur à l'esprit, III, 274, 278.

*Existence* (Idée abstraite de l'), II, 263. — Existence distinguée de l'essence. III, 207. — Formation de cette idée, III, 208, 229. — Objections présentées par Platon lui-même contre le *genre de l'existence* considéré en dehors des objets particuliers, III, 227. — Existence générale distinguée de l'Être absolu ou suprême, III, 232. — Existence du moi. Origine de cette notion, II, 149.

*Expansion*. Signification de ce mot chez Locke, II, 158.

*Expérience* (L'). Signification de ce mot, II, 9. — Dans Aristote, III, 240, 243.

*Explication des phénomènes*. Ce que c'est, II, 422.

*Expression* de la couleur, II, 284; — de la forme, II, 288; — de la mélodie, II, 297. — Rapport d'expression, II, 453.

*Extensif*. Abus que fait Kant de cette expression, III, 343.

*Extension de l'idée*. Signification de ce terme, II, 5. — Signification de ce mot chez Locke, II, 158.

*Extérieur et intérieur*. Signification de ces termes, II, 126. — Monde extérieur : Kant reconnaît son existence, III, 352.

# F

*Factices* (Idées). Sens de ces mots chez Descartes, III, 261.

*Faculté*. Méthode propre à la détermination des facultés, I, 33. — Ce qu'on entend par ce mot, I, 44. — Leur division, I, 44, 51, 54. — Leur ancienne division en sens et raison, I, 45. — Leur division suivant Descartes, I, 52.

*Faculté motrice*. Son unité, I, 6. — La conscience prouve qu'elle appartient à l'âme, I, 8, 63. — Détermination de cette faculté, I, 61. — Elle se distingue de la volonté, *ibid.* — Son indépendance à l'égard des autres facultés, I, 56, 66. — Ses rapports avec l'intelligence et les inclinations, I, 75. — Opinions des principaux philosophes sur la faculté motrice, I, 77. — Opinion de Socrate, *ibid.*; — de Platon, *ibid.*; — d'Aristote, I, 78; — de Descartes, I, 80; — de Malebranche, I, 81; — de Leibniz, I, 82; — d'Euler, I, 84; — de Reid, I, 85. — Faculté motrice réglée par la volonté, I, 346. — Perception fournie par la faculté motrice, II, 18.

*Facultés intellectuelles*, II, 1. — Récapitulation sur ce sujet, III, 199. — Principaux systèmes sur les facultés intellectuelles, *ibid.* — Elles sont au nombre de quatre suivant Platon, III, 214.

*Famille* (Affections de la), I, 209. — Ne viennent point de l'amour de soi, I, 210. — La famille ne vient pas de la société, ni la société de la famille, I, 219.

*Fantaisie.* Sens de ce mot, III, 148. — Chez Descartes, III, 261.

*Fantasmagorie* (Prétendues illusions de la), II, 31.

FÉNELON. Son opinion sur l'origine de la notion de l'unité, II, 134, 306.

*Feu* (Instinct de produire le), I, 107.

*Fiction.* Fondée sur l'analogie, II, 432. — La fiction est le principal caractère de la poésie, III, 161, 164.

*Figure* (La). Elle n'a rien d'extérieur à l'esprit suivant Kant, III, 354.

*Figure de diction* (Sophisme de la), III, 27.

*Figures de rhétorique.* Leur nature et leur division, III, 174.

*Fini* (Le). La perception du fini devance celle de l'infini, II, 12.—Idée du fini, II, 243.

*Foi.* D'un mauvais emploi de ce mot, III, 112. — Foi naturelle, II, 504. — Distinguée du principe de causalité et de l'induction, *ibid.*

*Folie.* Elle ne consiste pas dans l'absence de la volonté ou de la liberté, I, 327. — La folie distinguée de la perception, II, 70. — Ses différentes espèces, II, 71. — S'il est vrai que le fou juge mal et raisonne bien, III, 130, 131.

*Force.* Faut-il la distinguer de la substance, II, 239.

*Forme.* Forme sensible; sa beauté, I, 235. — Notion de la forme tangible, II, 16. — Perception de la forme de la couleur ou de la lumière, II, 20. — Conception idéale de la forme, II, 285. — Forme expressive, II, 288, 458. — Forme de la connaissance : sens de ces mots, III, 353. — Forme observable : Kant ne l'a pas distinguée de la forme géométrique, III, 356.

*Formelle* (Réalité). Sens de ces mots dans Descartes, III, 354.

*Froid et chaud* (Notion du), II, 17.

## G

GANIBASIUS. Sculpteur aveugle, I, 354; II, 16.

GASSENDI. Son opinion sur le temps, II, 203.

*Gaxéité* (Perception de la), II, 19.

*Générale* (Idée). Signification de ce mot, II, 5.

*Génie* (Le). Ses éléments, III, 191.

*Genre.* Signification de ce mot, II, 5. — Paralogisme qui consiste à passer d'un genre à un autre, III, 23. — Genre et espèce; cette idée ne dépend pas des mots, III, 93. — C'est le rapport qui unit le plus ordinairement les deux termes de la conclusion au terme moyen, III, 117. — Formation de l'idée des genres, selon Socrate, III, 201. — Ce qu'on entend aujourd'hui par ce mot, III, 208. — La nature du genre chez Platon, III, 210, 220, 222. — Les genres peuvent-ils être considérés comme des modèles, et les choses particulières comme des copies, III, 223. — Les genres sont-ils en Dieu, III, 224. — Résumé sur la nature du genre, III, 233. — Prétendue supériorité du genre sur les individus, III, 234. — Idée du genre selon Aristote, III, 240. — L'infini n'est pas un genre, III, 242. — Genre et espèce, selon Descartes, III, 264.

*Géométriques* (Conceptions). Distinguées de l'espace pur, II, 158, 249, 301. — Leur nature, selon Platon, III, 214. — Distinguées de la connaissance dialectique, III, 215. — Opinion de Descartes sur ce sujet, III, 265.

GESSNER. Sa lettre sur la conception idéale de la forme, II, 289.

*Geste* (Le). Mouvement instinctif, I, 68, 72. — Conception idéale du geste, II, 292.

GORGIAS. Ses objections contre la connaissance, III, 60.

*Goût* (Plaisirs du), I, 106. — Perceptions du goût, II, 36. — Goût de la beauté sensible; cause de sa corruption, I, 251. — Goût intellectuel; ses éléments, III, 185.

*Grâce.* Sa définition, I, 274.

*Grandeur.* Grandeur sensible; sa beauté, I, 234. — Notion de la grandeur tangible, II, 17.

*Grisailles* (prétendue illusion produite par les), II, 28.

## H

*Habitude.* Mouvements habituels, I, 74. — Habitude, cause de perfectionnement, I, 74. — Amour des habitudes, I, 128; — tempéré par

l'amour de la nouveauté, I, 129. — Habitude acquise, I, 353. — Diverses acceptions de ce mot, I, 357.

*Haine*, I, 93.

*Harmonie* (Perception de l'), II, 35. — Conception idéale de l'harmonie, II, 296. — Système de l'harmonie préétablie, I, 83.

HÉGEL. Sa théorie du beau, I, 292.

HOBBES. Son opinion sur l'espace, II, 178. — Sa doctrine morale, II, 377.

HOMÈRE. Esquisse de l'*Iliade*, III, 168.

*Honneur*, II, 318.

HORACE. Son opinion sur le caractère de la poésie, III, 164, 165. — Principaux éléments de sa poésie, III, 176.

*Horreur*, I, 95.

HUME (David). Comment il entend la méthode propre à la détermination des facultés, I, 43. — Son opinion sur le désintéressement primitif des inclinations, I, 91. — Sur l'amour de la propriété, I, 120. — Sur la sympathie, I, 196. — Sur les affections de la famille, I, 210. — Sur le monde extérieur, II, 97. — Sur l'idée de cause, II, 136. — Sur l'association des idées, II, 273. — Exemples fournis par lui de conceptions idéales, II, 281, 282. — Son opinion sur les conceptions mathématiques, II, 307. — Sa doctrine morale, II, 394. — Sa théorie sur la croyance, II, 442. — Son sensualisme, III, 338. — Ses contradictions, III, 339.

*Humidité* (Perception de l'), II, 19.

*Humilité*, II, 347.

HUTCHESON. Son opinion sur le beau, I, 288. — Sa doctrine morale, II, 390.

*Hypothèse*. Jusqu'à quel degré elle est légitime, II, 431.

# I

*Idéal*. Sens de ce mot, II, 252. — Conceptions idéales, II, 281. — Rapport de l'esprit et de l'idéal, selon Bossuet, III, 295. — Définition de l'idéal par Kant, III, 410.

*Idéal de la théologie rationnelle*. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 409.

*Idéalisme*. Différentes acceptions de ce mot, III, 428.

*Idée*. Différentes acceptions de ce mot, II, 3; III, 428. — Idées fausses, II, 9. — Idées-images, dans la théorie des sens extérieurs, II, 84, 86, 87. — Sens du mot *idée* dans la doctrine de Malebranche, II, 87. — Idées distinguées des images, II, 306; III, 149. — Ce qu'on entendait par le mot d'*idée* dans la philosophie scolastique, III, 2. — L'idée ne précède pas le jugement, *ibid.* — Opinions de Platon et d'Aristote sur ce sujet, III, 3. — Opinion de Port-Royal, III, 5. — Sens du mot *idée* chez Platon, III, 210. — Idées adventices, factices et innées, III, 261. — Signification du mot *idée* dans Malebranche, III, 283. — Sens de ce mot dans le langage de Kant, III, 393, 395. — Les idées de la raison pure, selon Kant, III, 427. — Idées complexes, III, 14. — Idées générales; leur origine selon Aristote, III, 240. — Idées innées: Énumération de ces idées selon Descartes, III, 262. — Idée simple: elle ne contient ni erreur ni vérité, III, 3. — Vraie relation de l'idée et du jugement, III, 11.

*Identiques* (Propositions), III, 217.

*Identité* de l'âme, I, 10. — Identité personnelle, II, 142, 147. — L'identité de l'âme n'est qu'une conception suivant Kant, III, 397. — Elle est en réalité l'objet d'une perception, III, 399.

*Ignorance* (L'). Elle n'est point l'erreur, III, 20, 37. — Paralogisme de l'ignorance du sujet, III, 25.

*Iliade*. Esquisse de ce poëme, III, 168. — Ses éléments, III, 172.

*Illusions d'optique* (Prétendues), II, 22. — De l'image double, II, 25. — De l'image renversée peinte sur la rétine, II, 25.

*Images* distinguées des idées exactes, II, 306; III, 149.

*Images représentatives* des objets extérieurs. Origine de cette théorie, II, 84.

*Imagination*. Ce qu'on entendait par ce mot dans la philosophie scolastique, III, 2. — Les différentes espèces de l'imagination, II, 297; III, 147. — L'imagination distinguée de l'entendement, III, 148. — Entendue comme synonyme de réminiscence, III, 149; — d'induction, III, 10; — de croyance à l'autorité, *ibid.*;

— de souvenir et d'induction combinés, III, 151; — de conception idéale, III, 158. — Imagination de l'orateur. Ses éléments, III, 165, 175, 178, 179. — Elle a besoin d'être fécondée par l'expérience, III, 180. — Imagination du poëte. Ses éléments, III, 165, 172, 175, 178, 179. — Elle a besoin d'être fécondée par l'expérience, l'histoire et les voyages, III, 180. — Sens du mot *imagination* chez Descartes, III, 261.

*Imaginative*. Sens de ce mot, III, 148, 149.

*Imitation*. Mouvement instinctif, I, 72. — Goût de l'imitation, I, 173, 311.

*Immédiate* (Idée), II, 8.

*Immortalité de l'âme*. Raisons sur lesquelles elle s'appuie, I, 14; III, 441.

*Impénétrabilité*, distincte de la matérialité, II, 13. — Impénétrabilité réciproque des parties de l'espace, II, 155. — Impénétrabilité réciproque des parties du temps, II, 192. — L'impénétrabilité est-elle une nécessité dans les corps, III, 292.

*Impossibilité*. Analyse de cette idée, III, 40. — Impossibilité métaphysique, physique et morale, *ibid.*

*Impression* (L') du corps n'est pas la perception de l'âme, I, 11. — Les impressions du corps sont perçues par l'âme comme des objets extérieurs, I, 12. — Impression, distinguée de la perception, de l'affection et de la sensation, II, 54, 59, 61, 62.

*Inclination*. Son unité, I, 8. — Ce qu'on entend par ce mot, I, 55. — Indépendance des inclinations à l'égard des autres facultés, I, 56. — Leurs caractères communs, I, 57, 91. — Leur désintéressement primitif, *ibid.* et 103. — Opinion de David Hume sur ce sujet, *ibid.*; — de Zénon, I, 92; — de Cicéron, *ibid.*; — de Sénèque, *ibid.* — Leur division, I, 97, 102. — Opinion de Descartes sur ce sujet, *ibid.*; — de Platon, I, 100; — d'Aristote, I, 101; — de Malebranche, *ibid.* — Celles qui se rapportent à des objets personnels, I, 105. — Celles qui se rapportent à nos semblables, I, 165. — Les inclinations qui se rapportent à des objets non personnels, I, 222. — Inclinations antipathiques, I, 302. — Inclinations sympathiques, *ibid.* — Liaison de quelques inclinations entre elles, I, 309. — Leur équilibre, I, 315. — Leur utilité, I, 317. — Leur influence sur la mémoire, II, 272. — Leur influence sur le jugement, III, 25, 29.

*Incomplètes* (Idées). Signification de ce terme, II, 6.

*Incomplexe* (Idée), II, 4.

*Inconnu* (Appréhension instinctive de l'), I, 137. — Croyance instinctive à l'autorité de l'inconnu, I, 190.

*Indéfini* (L') distingué de l'infini, II, 209. — Idée de l'indéfini, II, 243.

*Indépendance* (Amour de l'), I, 157. — Tempérée par la docilité, *ibid.*

*Indivisibilité* des parties élémentaires de l'espace, II, 164.

*Indignation*, I, 224.

*Induction* (L'), II, 419. — Ses différentes formes, II, 420. — Sa nature, II, 435. — Son abus, *ibid.* — Double sens de ce mot, II, 436. — Induction d'Aristote, II, 436; III, 122, 241. — L'induction de Bacon, II, 441. — L'induction distinguée de l'association des idées, II, 446; — de la croyance à la perfection de Dieu, II, 447; — du principe de causalité, II, 448. — Raisons du nom d'*induction*, II, 449. — L'induction ne suffit pas pour produire la croyance à la perfection de Dieu, II, 504; — ni l'idée de création, II, 512. — La part de l'induction dans la croyance en Dieu, II, 505. — Ses erreurs, III, 21. — Elle ne peut produire l'idée de l'infini, III, 242.

*Infini* (L') distingué du parfait, II, 189, 246. — L'infini distingué de l'indéfini ou de l'indéterminé, II, 209. — Êtres infinis, II, 242. — Analyse de cette idée, II, 244. — Si l'infini peut être appelé un tout, II, 245. — Si l'idée de l'infini est négative, *ibid.* — Origine de cette idée, II, 246. — La connaissance de l'infini n'est pas due au raisonnement, III, 135. — L'infini distingué du général, III, 242.

*Innée* (Connaissance), selon Platon, III, 212. — Rejetée par Aristote, III, 240. — Idées innées. Sens de ce mot chez Descartes, III, 261. — Selon Leibniz, III, 304. — Discussion de Locke sur ces idées, III, 321.

*Instant* (L') sans durée distingué du temps réel, II, 306.

*Instinct*. Mouvements instinctifs, I, 66. — Diverses acceptions de ce mot, I, 358. — Conceptions *a priori* qui éclairent les instincts, II, 292.

*Intelligence*, son unité, I, 7. — Synonyme d'entendement et raison, I, 56.

— Son indépendance à l'égard des autres facultés, I, 57. — Facultés intellectuelles; leurs caractères communs, I, 58; — réglées par la volonté, I, 348; — distinctes de la volonté, I, 349. — Différentes manières de diviser l'intelligence, II, 1. — Les faits intellectuels considérés suivant leurs objets, II, 3; — suivant leur mode, II, 6; — suivant leur origine, II, 9. — Culture de l'intelligence considérée comme l'une des vertus, II, 313. — Principaux systèmes sur l'intelligence, III, 199. — Divisions établies dans l'intelligence, par Platon, III, 213, 214. — Sa nature suivant Aristote, III, 247, 249, 251. — L'intelligence distinguée de la raison, par Port-Royal, III, 270. — Les discussions des philosophes sur l'intelligence comprennent surtout quatre questions, III, 431. — Résumé sur les facultés intellectuelles, II, 533.

*Intelligence pure.* Sens de ce mot chez Descartes, III, 261.

*Intelligibles* (Les choses). Sont seules saisies par la connaissance, suivant Platon, III, 215.

*Intérêt* (Doctrine de l'), II, 376.

*Intérieur et extérieur.* Signification de ces mots, II, 126.

*Interprétation* (L'), II, 451. — Distinguée de l'induction, *ibid.* — Ses erreurs, III, 25. — Son influence sur les conceptions idéales de la couleur, II, 284; — de la forme, II, 288; — du geste, II, 292; — de la mélodie, du rhythme et de l'harmonie, II, 297; — de l'articulation, II, 299.

*Intime* (Sens). Signification de ce mot, II, 126.

*Intonation* (Perception de l'), II, 34.

*Intuition* empirique, sens de ce mot chez Kant, III, 354; — mentale, signification de ces mots, III, 435; — pure, II, 154; III, 355, 435; — pure extérieure, II, 154; III, 435; — pure intérieure, signification de ces mots, *ibid.*

*Intuitive* (Raison). Ce que signifie ce mot, I, 56. — Connaissance intuitive. Signification de ce terme, II, 8.

*Invariable* (L'), II, 224.

*Invention* dans les arts mécaniques. Éléments de cette invention, III, 152. — Invention dans la politique, facultés qu'elle met en jeu, III, 156.

# J

*Je.* Sens de ce mot, II, 122.

Job. Modèle de la véritable piété, II, 531.

*Jouissance,* I, 93.

*Jugement.* Il précède l'idée, III, 2. — Ce qu'on entendait par ce mot dans la philosophie scolastique, *ibid.* — Sa nature suivant Port-Royal, III, 5. — Les jugements sont 1° les perceptions primitives, III, 6; 2° les conceptions idéales, III, 9; 3° les croyances, III, 10. — Vraie relation du jugement et de l'idée, III, 11. — Les premiers jugements ne sont ni les plus simples ni les plus complexes possible, III, 12. — Composition et décomposition des jugements, III, 13. — Jugements complexes, III, 14. — Le jugement n'est pas la volonté, III, 49. — En quel sens dit-on que nous pouvons le suspendre, III, 51. — Jugements analytiques ou explicatifs, et jugements synthétiques ou extensifs. Sens de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 343. — Les jugements analytiques de Kant ne sont pas des connaissances nécessaires ou des connaissances *a priori*, III, 344. — Jugements mathématiques, III, 345.

*Juste*, étymologie de ce mot, III, 335.

*Justice.* Sa définition, II, 313.

# K

Kant. Sa théorie du beau, I, 292. — Sa théorie sur l'intelligence, III, 341. — Son conceptualisme, III, 342. — Jugements analytiques et synthétiques, III, 343. — Sa fausse idée des connaissances nécessaires, III, 343, 345. — Division des jugements synthétiques *a priori*, III, 345. — Distinction erronée de la physique pure et de la métaphysique, III, 346. — Division des conceptions transcendantales, III, 348. — Celles qui accompagnent la faculté sensitive, III, 352. — L'étendue et la forme, III, 354. — Le temps, III. 360. — Conclusions sur l'espace et le temps, III, 363. — Les conceptions transcendantales qui accompagnent l'entendement, III, 365. — Les catégories, III, 368; — séparées à tort d'avec les notions d'espace et de temps, III, 369. — Ce ne sont que

des catégories de l'abstraction, III, 370. — Elles ne sont pas toutes *a priori*, III, 372. — Elles ne sont pas vides de réalité extérieure, III, 374. — Connaissance mal expliquée, III, 375. — Analogies de Kant avec Descartes, III, 377. — Le schème, III, 379. — Principes de l'entendement, III, 381. — Critique de ces principes, III, 383. — Résumé sur les catégories, III, 388. — Des conceptions transcendantales qui accompagnent la raison pure ou des idées, III, 390. — Paralogismes de la psychologie rationnelle, III, 397. — Antinomies de la cosmologie rationnelle, III, 402. — Idéal de la théologie rationnelle, III, 409. — Les antécédents de cette doctrine, III, 410. — Preuves morales de l'existence de Dieu, III, 416. — Distinction entre la connaissance et la croyance, III, 421. — Résumé sur la doctrine de Kant, III, 424.

# L

*Laideur*. Sa définition, I, 275.

*Langage*. Son utilité pour la connaissance de soi-même, II, 123. — Langage des signes, II, 457. — Il exprime les choses morales, II, 462, 489. — Le langage articulé fait partie du langage naturel, II, 462. — Peut-il être appelé une méthode analytique, III, 92.

*Langues*. Causes de leur diversité, II, 476. — Leurs différentes familles, II, 479. — Elles ne sont pas le résultat du hasard, II, 486. — Elles ne sont pas uniquement le résultat de l'imitation, II, 487. — Elles ne sont pas le fruit du raisonnement, II, 491. — En un certain sens, elles ne font pas de progrès, *ibid.* — Elles ne sont pas d'invention humaine, II, 485, 492, 495. — Cela est montré par l'histoire, II, 500. — Les langues barbares ne sont pas les restes d'une ancienne civilisation, II, 497. — La langue n'a pas été matériellement révélée de Dieu, II, 498.

Leibniz. Son opinion sur la différence des corps inanimés et des corps vivants, I, 24. — Sur la division des facultés, I, 54. — Sur la faculté motrice, I, 82. — Sur la sympathie, I, 195. — Sur les sens extérieurs, II, 93. — Sur l'espace, II, 174. — Sur le temps, II, 210. — Sa manière d'entendre le mot de *substratum*, II, 224. — Son opinion sur les conceptions idéales, II, 284. — Son criterium de certitude, III, 56. — Sa théorie de la connaissance, III, 301. — Son opinion sur les puissances pures, III, 305. — Sur les conceptions géométriques et les conceptions morales, III, 306. — Sur les propositions identiques et demi-identiques, III, 308. — Sur les rapports de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine, III, 315.

*Liberté* (La), I, 319. — Elle ne fait pas partie de la raison, I, 49. — Amour de la liberté, I, 157; — tempéré par la docilité, *ibid.* — Preuve directe de la liberté, I, 324. — Ses preuves indirectes, I, 328. — Sa conciliation avec les attributs de Dieu, I, 330. — Opinion de Bossuet sur ce point, *ibid.* et I, 335. — Elle consiste non dans le pouvoir d'agir, mais dans le pouvoir de vouloir, I, 332. — Du doute sur la liberté dans l'intérêt de la foi, I, 341. — Le respect de la liberté peut-il être considéré comme le seul précepte de la morale, II, 410.

*Lieux d'arguments*, III, 125. — Lieux intrinsèques, *ibid.*; — extrinsèques, III, 127.

Linnée. Son opinion sur l'organisation et la reproduction des vers plats, I, 25.

*Liquidité* (Perception de la), II, 19.

*Locale* (Mémoire), II, 256.

Locke. Sa division des facultés, I, 54. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 95. — Sa confusion de la perception, de l'impression de l'idée et de la sensation, II, 55. — Son opinion sur l'origine de l'idée d'infini, II, 246. — Sa description de l'idée d'unité, II, 305. — Sa doctrine morale, II, 382. — Sa théorie de la connaissance, III, 55. — Sa discussion sur les idées innées, III, 321. — Sa théorie des facultés intellectuelles, III, 327. — Ses contradictions, III, 329, 332. — Son opinion sur l'idée de substance, III, 330. — Sur les vérités éternelles, III, 331.

*Logique transcendantale*. Signification de ces mots, III, 350.

*Loi*. Loi écrite; sa définition, II, 317. — Loi naturelle; sa définition, *ibid.* — La loi écrite ne contredit pas la conception morale, II, 320. — Son origine historique, II, 381. — La loi

distinguée de la cause, III, 139. — Les lois du mouvement ne sont pas nécessaires, III, 292. — Les lois de la nature ne sont point nécessaires, III, 293. — Comment on s'en forme l'idée, II, 422.

*Louange* (Amour de la), I, 158.

*Lumière* (Perception de la), II, 20.

LYCURGUE. Idée de sa législation, II, 358.

## M

*Magnétique* (Somnambulisme), I, 356.

*Main* (La). Le principal organe du toucher, II, 16.

MAINE DE BIRAN. Son opinion sur la volonté, considérée comme l'unique faculté de l'âme, I, 28.

*Majeur, majeure.* Ce que l'on entend par ces mots, III, 117.

*Mal moral.* Sa définition, II, 316.

*Mal physique, moral et métaphysique.* Ce que l'on entend par ces mots, II, 508.

MALEBRANCHE. Son opinion sur la division des facultés, I, 54. — Sur la faculté motrice, I, 81. — Sur la division des inclinations, I, 101. — Sur le respect de l'antiquité, I, 183. — Ses accusations contre les sens, II, 24, 28, 30, 31. — Ses objections contre la théorie des scolastiques sur les sens extérieurs, II, 85. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 86. — Son opinion sur la conscience, II, 127. — Sa théorie de l'intelligence, III, 283. — Il y a suivant lui quatre manières de connaître, *ibid.* — Son opinion sur le rapport des vérités éternelles avec Dieu, III, 284.

*Malléabilité* (Perception de la), II, 19.

*Manière* (Paralogismes qui naissent de la), III, 26.

*Materia.* Sens de ce mot, II, 13.

*Matérialisme.* Conséquences matérialistes que l'on tire de l'étymologie des mots, III, 334.

*Matérialité* (La). En quoi elle consiste, II, 13.

*Mathématiques.* Pourquoi elles ont été nommées les sciences abstraites, II, 260. — Elles devraient s'appeler sciences idéales, II, 262. — Conceptions idéales des mathématiques, II, 301, 308. — Natures mathématiques; objection d'Aristote sur le réalisme appliqué à ces conceptions, III, 238. — Jugements mathématiques, III, 345.

*Matière.* Sens de ce mot, II, 13. — La distinction ordinaire des qualités premières et secondes n'est pas fondée, II, 108. — Véritables différences de ces qualités, II, 115.

*Matière de la connaissance.* Sens de ces mots, III, 353.

*Maxime.* Sens de ce mot, III, 262.

*Maximum du bonheur* (Le). Doit-il être la seule règle de nos actions, II, 408.

*Médiate* (Idée), II, 8.

MÉGARE (Secte de). Ses objections contre la connaissance, III, 63.

*Mélodie* (Perception de la), II, 35. — Conception idéale de la mélodie, II, 294. — Mélodie expressive, II, 297.

*Mémoire.* Perfectionnée par la volonté, I, 355. — Sa nature, II, 142, 145. — Notions qui lui sont dues, II, 149. — Conceptions de la mémoire, II, 251. — Mémoire locale, II, 256. — Mémoire métaphysique, II, 256, 266, 433. — Mémoire physique, II, 253, 266, 433. — Mémoire verbale, II, 256. — Mémoire des enfants, II, 266. — Mémoire des hommes mûrs, *ibid.* — Mémoire oratoire et poétique, *ibid.* — Mémoire scientifique, II, 267. — Moyen de perfectionner la mémoire, II, 275. — Mémoire artificielle, *ibid.* — Résumé sur la mémoire, II, 277. — Mémoire imaginative, III, 149. — Mémoire intellectuelle, *ibid.* — Si l'on peut dire qu'une idée est dans la mémoire, III, 323.

*Menteur* (Sophisme du), III, 64.

*Mépris*, II, 318.

*Mérite* (Idée du), II, 317.

*Méritoire.* Signification de ce mot, *ibid.*

*Merveilleux* (Amour du), I, 228. — Le merveilleux est le caractère assigné par Aristote à la poésie, III, 161, 164, 173. — Le merveilleux qui étonne la raison, et celui qui la contredit, III, 176, 179.

*Mesure* (Perception de la), II, 35.

*Métaphore* (La). Elle est fondée sur l'analogie, II, 432.

*Métaphysique.* Principes métaphysiques, III, 345. — Métaphysique générale; sens de ce mot, III, 348. — Métaphysique spéciale; sens de ce mot, III, 348.

*Méthode*. Celle qui convient à la détermination des facultés, I, 33. — De cette méthode chez les anciens et chez les modernes, I, 38. — Méthode inductive de Bacon, I, 35. — La méthode en général, III, 136. — Méthodes de découverte, III, 139. — Elles sont toutes des décompositions, III, 142. — La méthode d'enseignement, III, 142.

*Mineur, mineure*. Ce que l'on entend par ces mots, III, 117.

*Mirage* (Prétendue illusion du), II, 28.

*Mnémotechnie*, II, 275.

*Modalité* de la proposition, III, 367.

*Mode d'existence*. Origine de cette notion, II, 149.

*Mœurs* (Conception idéale des), II, 310. — Mœurs distinguées de la morale, II, 368. — Mœurs de l'antiquité, *ibid.*

*Moi*. Ce qu'on entend par ce mot, I, 1; II, 120, 122. — Comment je distingue mes fonctions de celles de mon corps, I, 4.

Moïse. Ses préceptes de charité, II, 345.

*Monceau* (Sophisme du), III, 75.

*Monde*. S'il est limité ou non dans le temps et dans l'espace, III, 402. — Monde extérieur; la communication de l'âme avec le monde extérieur n'est pas l'objet d'une perception suivant Kant, mais d'une conception ou illusion, III, 398.

Moore (Thomas). Analyse d'un chant de son poëme des *Amours des Anges*, III, 167.

*Morale*. Conceptions morales, II, 249. — Moral (Bien). Sa définition, II, 316. — Moral (Mal). Sa définition, *ibid.* — Morale individuelle, *ibid.*; — religieuse, *ibid.* — sociale, *ibid.*; — Influence de la morale sur la religion, II, 324. — La morale distinguée des mœurs, II, 368. — Fausses théories sur les principes de la morale, II, 376.

*Motrice* (Faculté). La conscience prouve qu'elle appartient à l'âme, I, 8. — Son unité, *ibid.* — Faculté motrice, réglée par la volonté, I, 346.

*Mots*. — Mots primitifs. Ils ne sont pas monosyllabiques, II, 494. — Pourquoi les mots ont d'abord désigné des objets sensibles, III, 385.

*Mouvements*. Lesquels doivent être rapportés à la faculté motrice dont l'âme dispose, I, 64. — Le mouvement des yeux et des paupières, I, 67. — Mouvements instinctifs, I, 66. — Ceux qui accompagnent l'action de l'intelligence, *ibid.* — Ceux qui accompagnent les inclinations, I, 69. — Mouvements habituels, I, 74. — Beauté du mouvement, I, 255. — Mouvement relatif, II, 17. — Mouvement des corps tangibles dans la profondeur de l'espace : comment nous en jugeons par la vue, II, 31. — Impossibilité de donner une définition du mouvement, III, 74.

*Moyen* (Terme). Signification de ce mot, III, 116, 117.

*Musique*. Sa beauté, I, 256. — Son caractère expressif, II, 457.

*Mystères naturels*. Raison de ces mystères, II, 528, 530, 531; III, 74.

# N

*Nature*. Toute la morale ne consiste pas à suivre la nature, II, 403. — La nature ne fait rien en vain: examen de cet axiome, III, 291.

*Néant*. Nature et formation de cette idée, III, 230, 231. — Comment Platon essaye de prouver que le néant existe, III, 231. — Le néant ne peut avoir d'attribut: valeur de cet axiome, III, 268.

*Nécessaire* (Connaissance). Signification de ce mot, II, 157. — Êtres nécessaires, II, 221, 242. — Propositions nécessaires; leur division, III, 268. — Connaissances nécessaires selon Port-Royal, III, 270. — Analyse de l'idée de nécessité, III, 373. — Si le monde suppose un Être nécessaire, III, 407.

*Négation*. Sens de ce mot, III, 2, 5.

Newton. Son opinion sur l'espace et le temps, II, 182.

Nicole. Son opinion sur le temps et l'espace, II, 219.

*Nisus*. Sentiment de l'effort considéré comme origine de l'idée de cause, II, 137.

*Noms*. — Noms abstraits. Leur formation, II, 262. — Noms qui s'appliquent à divers actes de l'esprit, III, 1. — Besoin de nommer, II, 469.

*Nombre* (Respect instinctif pour l'autorité du), I, 186. — Opinion de

Bossuet sur ce sujet, I, 189. — Mémoire du nombre, II, 254. — La nature du nombre selon Descartes, III, 263.

*Nominalisme.* Signification de ce mot, III, 219. — Opinion nominaliste, connue du temps de Platon, *ibid.*

*Non-être.* Distingué du néant par Platon, III, 36. — Objections présentées par Platon lui-même, contre l'existence indépendante du genre du non-être ou du néant, III, 229.

*Notion commune.* Sens de ce mot, III, 262, 304.

*Noumène.* Opposé par Kant au *Phénomène*, III, 388.

*Nouveauté* (Amour de la), I, 312.

## O

*Obéissance à Dieu* (L') ne contredit pas l'existence d'une conception morale, II, 323.

*Objective* (Réalité). Sens de ces mots dans Descartes, III, 354.

*Objet, objectif.* Sens de ces mots chez Kant, III, 353.

*Obscure* (Idée). Signification de ce terme, II, 6.

*Observation* (L'). Signification de ce mot, II, 11.

Ochin (Bernardin). Son livre sur le libre arbitre, I, 341.

*Odeur* (Perceptions de l'), II, 36. — L'odeur a de l'étendue, II, 37.

*Odorat* (Plaisir de l'), I, 106. — Perception de l'odorat, II, 36.

*Ontologie.* Elle n'est pas précédée par la psychologie, III, 7. — Sens de ce mot, III, 348.

*Opérations complexes de l'intelligence*, III, 115. — Résumé sur ce sujet, III, 196.

*Opinion.* Sa définition suivant Kant, III, 421.

*Ordre.* Sa nature, selon Descartes, III, 263. — Ordre universel. Le respect de cet ordre renferme-t-il toute la morale, II, 404.

*Organisation du monde*, Ce qu'on appelle ainsi est une véritable création, II, 511.

*Orgueil* (L'). Excès de la confiance instinctive en soi-même, I, 147.

*Origine des idées*, II, 9.

*Ouïe* (Perception de l'), II, 33.

## P

*Panthéisme* (Le), vient de ce qu'on ne distingue pas l'unité de la totalité, II, 134.

*Paralogisme*, III, 21. — Paralogismes de la psychologie rationnelle, suivant Kant, III, 397.

*Parfait* (Le) distingué de l'infini, II, 189, 246.

*Pari* (Démonstration par le), III, 84. — Le pari envisagé par Kant comme un moyen de mesurer notre croyance, III, 423.

*Parole.* Sa valeur pour l'enseignement de la morale, II, 336. — Elle fait partie du langage naturel, II, 462. — On la trouve même chez les idiots, II, 467. — Quelques animaux l'entendent et ne l'emploient pas; d'autres l'emploient et ne l'entendent pas; l'homme seul l'entend et l'emploie, II, 467. De son rôle dans l'enseignement, III, 68. De ses rapports avec la pensée, III, 89.

*Particulière* (Idée). Signification de ce mot, II, 5.

*Pascal.* Son opinion sur le respect de l'antiquité, I, 182. — Sa peinture de l'amour, I, 207. — Son opinion sur la supériorité de la grandeur morale, I, 225. — Sur le temps et l'espace, II, 219. — Sur le fondement de la morale, II, 329. — Ses imitations de Platon et d'Épictète, II, 348. — Son scepticisme, III, 78. — Son dogmatisme, III, 85. — Il y a deux hommes en lui, III, 88

*Passé* (Origine de la notion du), II, 142.

*Passions.* Ce qu'on entend par ce mot, I, 57-93, 359; — simples, I, 95; — prises dans un sens spécial, I, 95; — gaies, I, 97, 99; — tristes, I, 97, 99; — complexes, I, 296; — factices, I, 297. — La contagion des passions, I, 310. — Leur affaiblissement, I, 312. — Distinction des passions et des vices, I, 317. — Influence de la volonté sur les passions, I, 356. — L'influence de la passion sur le jugement moral, II, 370, 371; — sur le jugement en général, III, 25, 29, 67. — Sens de ce mot chez Descartes, III, 259, 260.

*Passive* (Intelligence). Sens de ce mot dans Aristote, III, 252.

*Pastorale* (Vie). Est-elle un instinct, ou un art, I, 107.

*Patrie* (Amour de la), I, 303.

*Peine*, I, 93; — et plaisir, I, 296. — Peine de mort : dissentiment sur ce sujet, II, 370.

*Pense* (*Je*), *donc je suis*. Examen de cet enthymème, III, 266. — Abus qu'on en a fait, III, 398.

*Pensée*. Ce que signifie ce mot suivant Descartes, I, 52; III, 259. — Comment Kant distingue la pensée de la connaissance, III, 374.

*Perceptions* (Les), II, 1, 2, 153. — Les diverses acceptions que ce mot a reçues, II, 3, 12. — Elles devancent les conceptions, II, 12. — La perception des sens extérieurs. Ses lois, II, 40. — Limitée sous le rapport de l'espace, *ibid.* — Limitée sous le rapport du temps, II, 41. — Modifiée par nos organes, II, 42. — Distinction du sens et de l'organe, II, 46. — Il n'y a point de *sensorium commune*, II, 48. — Les sens perçoivent l'unité des objets extérieurs, II, 49. — La perception des sens extérieurs n'est pas complète, II, 50. — La mesure de toutes les qualités tangibles se ramène à la mesure de la longueur, II, 51. — Comment on remédie à l'insuffisance des organes, II, 52. — Perception distinguée de l'affection, de l'impression et de la sensation, II, 54, 58, 59, 61. — La perception distinguée de la conception, II, 65. — La perception distinguée de la rêverie, du rêve et de la folie, II, 66, 67, 70. — La perception n'est pas une conception accompagnée de croyance, II, 103. — Ne s'appuie pas sur le principe de causalité, II, 106. — Ne résulte pas de l'ordre fatal des conceptions, II, 107. — La perception sensitive est distincte des modifications de notre propre corps, II, 116. — Perceptions de la conscience, II, 120. — Objections contre la conscience, *ibid.* — Perception de l'absolu, II, 153. — La place de la perception dans la formation de la connaissance, II, 280. — Perceptions primitives. Elles sont des jugements, III, 6. — Les perceptions ne trompent jamais, III, 19. — Sens du mot *perception* chez Descartes, III, 259. — Perception de l'infini, distinguée de la conscience qui nous fait connaître en nous cette perception, III, 307.

*Perfection de Dieu*. Cette idée ne vient ni du principe de causalité ni de l'induction, II, 504. — Cette idée ne doit pas nous conduire à l'athéisme, II, 513. — Opinion de Thalès sur la perfection divine, II, 514; — de Bias, *ibid.*; — de Xénophon, II, 515; — de Pindare, *ibid.*; — de Socrate, *ibid.*; — de Platon, II, 515-518; — d'Aristote, II, 520; — de Cicéron, II, 521; — de Descartes, II, 521-522; — de Bossuet, II, 523. — La croyance à la perfection divine n'est pas une flatterie, II, 525. — Elle n'est ni une pure conception, ni une perception, II, 528.

*Perfectionnement* (Le) de soi-même et des autres peut-il être donné comme l'unique règle de la morale, II, 413.

*Pétition de principe*, III, 21.

*Phénomène*. Opposé par Kant au *Noumène*, III, 388.

*Physiologie*. Sa distinction d'avec la psychologie, I, 5. — Divisibilité de la fonction physiologique, I, 7.

*Physique pure* (Principes de la), III, 345. — Distingués à tort des principes de la métaphysique, III, 346.

*Piété*, I, 305; II, 313.

PINDARE. Son sentiment de la perfection divine, II, 515.

*Pitié*, I, 194.

*Plaisir*, I, 93. — Plaisir et peine, I, 296.

PLATON. Son opinion sur la distinction de l'âme et du corps, I, 17. — Sur l'existence de deux âmes dans l'homme, I, 18. — Comment il entendait la méthode propre à la détermination des facultés, I, 38. — Sa division des facultés de l'âme, I, 39-46. — Ce qu'il entend par facultés, I, 44. — Son opinion sur la liberté, I, 47, 49. — Sur la faculté motrice, I, 77. — Sur la division des inclinations, I, 100. — Sa théorie sur le beau, I, 283. — Son hésitation dans la distinction de l'impression de l'affection et de la perception, II, 55. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 79. — Son opinion sur l'espace, II, 170; — sur le temps, II, 195; — sur l'être en soi, II, 224; — sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 302. — Ses préceptes de charité, II, 346. — Sa doctrine sur l'humilité et sur la grâce, II, 347. — Idée de sa république, II, 360. — Sa théorie sur la croyance, II, 438. — Son opinion sur

le caractère expressif de la musique, II, 457; — de la forme et de la couleur, II, 458. — Son opinion sur le choix naturel des diverses articulations, II, 471. — Sa théorie de la perfection divine, II, 515. — Il s'est élevé jusqu'à l'idée d'un Dieu créateur, II, 518. — Sa théorie sur la connaissance, la croyance et l'erreur, III, 33. — Sa réponse aux objections de Protagoras contre la connaissance, III, 62. — Son opinion sur la nature de la poésie, III, 162. — Sa distinction entre les sens et la raison, III, 202. — Son réalisme, III, 207. — Sa division des facultés intellectuelles, III, 213. — Ses objections contre le réalisme, III, 219. — Contre la réalité du genre de l'unité, III, 225; — du genre de l'existence, III, 227; — du genre du non-être, III, 229. — Résumé sur sa théorie de l'intelligence, III, 232-431. — De l'opposition entre lui et Aristote, III, 235. — Comparé à Aristote, III, 254.

PLOTIN. Sa théorie sur le Beau, I, 285.

*Pluralité des corps* (Notion de la), II, 17, 35. — L'idée de la pluralité ne contient pas nécessairement l'idée de la succession, III, 380.

*Poésie.* Sa nature et sa source, II, 432, 434. — La poésie n'est pas une simple imitation de la nature, III, 160. — Il ne suffit pas de dire qu'elle est une création, III, 162; — ou une expression de la beauté, III, 163. — Elle ne diffère pas de l'éloquence par la seule différence des vers à la prose, *ibid.* — En quoi elle diffère de la science, III, 177.

*Poids* (Perception du), II, 19.

*Point géométrique*, II, 4. — Point sans étendue, distingué de l'espace réel, II, 306.

*Polype.* Sa reproduction ne prouve pas que l'âme soit le résultat du corps, I, 23.

PORT-ROYAL. Oppositions qu'il établit entre l'idée et le jugement, III, 5.

*Position relative des corps* (Notion de la), II, 17. — Position des solides dans le sens de la profondeur. Comment nous en jugeons par la vue, II, 29.

*Possibilité.* Analyse de cette idée, III, 373. — La possibilité de la toute-réalité prouve-t-elle son existence, III, 413.

*Posteriori* (Connaissance *a*), II, 9; III, 301, 342.

*Postulat de la pensée empirique.* Sens de ces mots chez Kant, III, 382.

*Pouvoir* (Amour du), I, 153. — Tempéré par la docilité, I, 158. — Perception de notre pouvoir, II, 135.

*Prædicatum.* Sens de ce mot, III, 5.

*Pratique* (Raison). Sens de ce mot, III, 251.

*Préceptes de la morale*, II, 415.

*Préjugés populaires.* Sentiment de Pascal sur ce sujet, III, 81.

*Premier principe de la connaissance*, Opinion de Descartes sur ce sujet, III, 217, 266. — Opinion de Port-Royal, III, 218, 270.

*Prémisses.* Signification de ce mot, III, 117.

*Préoccupation.* Distinguée de l'attention, I, 351.

*Prescience de Dieu.* Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 337.

*Préservation* (Mouvement instinctif de), I, 70.

*Preuve cosmologique* de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 415. — Preuves morales de l'existence de Dieu, III, 416. — Preuve ontologique de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 413. — Preuve physico-théologique de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 416.

*Principes métaphysiques*, III, 345. — Principe de causalité, II, 221. — Il ne suffit pas pour engendrer la croyance à la perfection de Dieu, II, 504. — Ni l'idée de création, II, 512. — Principe de contradiction; sa valeur selon Leibniz, III, 308. — Principes généraux; leur origine selon Aristote, III, 240. — Principes naturels; objection de Pascal contre ces principes, III, 80. — Principes de la morale; leur universalité, II, 343. — Fausses théories sur ces principes, II, 376. — Principes de la physique pure, III, 345. — Distingués à tort des principes métaphysiques, III, 346. — Principe de la substance, II, 221. — Principe régulatif de la raison; ce que Kant entend par ces mots, III, 409.

*Priori* (Connaissance *a*), II, 9; III, 301, 342.

*Prisme* (Prétendue illusion causée par le), II, 24.

*Probabilités* (Calcul des), II, 427. — Argument probable, III, 123.

*Prochain* (Le). Sens de ce mot, II, 352.

*Profondeur tangible.* Comment nous en jugeons par la vue, II, 27.

*Progrès des mœurs*, II, 368.

*Prolepse.* Sens de ce mot, III, 304.

*Proposition.* Signification de ce mot, III, 5. — Propositions demi-identiques; leur valeur selon Leibniz, III, 311. — Propositions disparates; signification de ces mots, III, 308. — Propositions identiques ou tautologiques; leur nature et leur valeur, III, 308. — Propositions tautologiques ou identiques distinguées des vérités nécessaires, III, 314, 317. — — Proposition universelle, particulière, singulière, III, 366; — affirmative, négative, limitative ou indéterminée, suivant Kant, *ibid.*; — absolue ou catégorique, conditionnée ou hypothétique, disjonctive, III, 367; — nécessaire ou apodictique, contingente ou assertorique, possible ou problématique, III, 367, 368.

*Propriété* (Amour de la), I, 115. — Se distingue de l'amour de soi, I, 118; — de l'amour de la domination, I, 120. — Opinion de David Hume sur ce sujet, *ibid.* — Propriété universelle; sens de ce mot, III, 264.

PROTAGORAS. Ses objections contre la connaissance, III, 61, 205.

*Psyché* (Interprétation de la fable de), I, 268.

*Psychologie.* Sa distinction d'avec la physiologie, I, 5. — La psychologie bien entendue contient l'ontologie, III, 7. — Psychologie rationnelle: signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 394; — distinguée à tort de la psychologie expérimentale, III, 400.

*Pudeur*, I, 262. La pudeur envisagée comme un devoir, II, 347.

*Puissance.* Ce n'est pas un mot vide de sens, II, 140. — Puissance de vouloir, seule présente à la conscience avant de passer à l'acte, I, 325. — Selon Leibniz il n'y a pas de puissance sans une certaine action, III, 305.

*Punition*, II, 318.

PYRRHON. Ses objections contre la connaissance, III, 64. — Contre le raisonnement, III, 67. — Contre la possibilité de l'enseignement, III, 68. — Ses objections fondées sur la nature prétendue incompréhensible des objets, III, 73. — Ses véritables conclusions, III, 75.

## Q

*Qualités premières et secondes de la matière.* La distinction ordinaire de ces qualités n'est pas fondée psychologiquement, II, 108. — Elle ne l'est pas ontologiquement, II, 113. — Véritable différence de ces qualités, II, 115. — Kant change la distinction qu'on en fait sous le rapport de leur existence extérieure, III, 353. — Les qualités secondes de la matière se distinguent immédiatement de moi-même, II, 109. — Qualité de la proposition, III, 366.

## R

*Raison*, l'une des trois facultés de l'âme, suivant Platon, I, 39. — L'un des deux membres de l'ancienne division des facultés, I, 45; III, 431. — Raison, synonyme d'intelligence et d'entendement, I, 56. — Autres significations de ce mot, II, 9; III, 434. — De la raison suivant Socrate, III, 200. — Comment Platon établit la différence entre le sens et la raison, III, 202. — Raison distinguée de l'intelligence par Port-Royal, III, 270. — Dissentiments des philosophes sur la réalité des objets de la raison, et sur les divisions de cette faculté, III, 436. — La raison n'est pas une faculté simple selon Kant, III, 351, 390. — Divisions introduites dans la raison, III, 431. — Raison humaine; ses rapports avec la raison divine, III, 288, 289, 315. — Raison intuitive; ce que signifie ce mot, I, 56; II, 154; III, 434. — Raison pratique, selon Aristote, III, 251. — Raison pure; signification de ces mots, I, 56; II, 154; III, 434. — Sens de ces mots dans Descartes, III, 265. — Elle n'a pas la même étendue chez Descartes et chez Kant, III, 427. — Raison théorique ou spéculative selon Aristote, III, 251. — Raison spéculative et raison pratique, III, 417.

*Raisonnement.* Sa nature, III, 115. — Ses différentes formes, III, 118.

—Le raisonnement d'égalité, III, 121. — Le raisonnement ne dérive pas d'une faculté spéciale, III, 128. — Pourquoi les hommes sont inégaux sous le rapport du raisonnement, III, 129. — Raisonnement volontaire, I, 353. — Objections des pyrrhoniens contre le raisonnement, III, 67.

*Rame brisée* (Prétendue illusion de la). II, 23.

RAPHAËL. Sa lettre sur la conception idéale de la forme, II, 291.

*Rapport*. Formation de l'idée de rapport, III, 209.

*Rationaliste*. Sens de ce mot, II, 176.

*Réalisme* de Platon, III, 207. — Objections contre cette doctrine présentée par Platon lui-même, III, 219. — Objections d'Aristote, III, 287.

*Réalité*. Acception de ce mot, III, 44.

*Recherche de la vérité*, l'une des vertus, II, 313.

*Récompense*, II, 318.

*Recomposition* (Méthode de) ou d'enseignement, III, 142.

*Reconnaissance* (Sentiment de la). I, 94, 224.

*Reconnaître* (Acte de), II, 142. — Opinion sur ce sujet de Descartes, II, 143; — de Hume et de Condillac, II, 144; — d'Ampère, II, 145; — de Locke et de Reid, II, 146.

*Réelle* (Idée), II, 9.

*Réflexion*, I, 349, 351.

*Regard*, distingué de la vue, I, 350.

*Règle des mœurs*, II, 310. — Fausses théories sur ce sujet, II, 376.

*Regressus*. Sens de ce mot dans Kant, III, 409.

*Regret*, I, 94.

REID. Sa division des facultés, I, 54. — Son opinion sur la faculté motrice, I, 85. — Sur la liberté, I, 323. — Sa confusion de l'impression, de l'affection, de la perception et de la sensation, II, 56. — Sa doctrine sur les sens extérieurs, II, 101. — Sa définition de la conception, II, 251. — Sa théorie sur l'interprétation, II, 451. — De son système sur les facultés intellectuelles, III, 317.

REIMARUS. Son opinion sur les mouvements convulsifs, I, 22. — Sur la reproduction du polype, I, 24.

*Relatif* (Le), défini par Platon, III, 205.

*Relation* de la proposition, III, 367.

*Réminiscence*. Signification de ce mot, II, 152. — Les réminiscences, considérées suivant leur marche ou leur enchaînement, II, 265. — Selon leurs objets, II, 253. — La réminiscence est une abstraction, II, 258. — Occasions de la réminiscence, II, 270. — Loi de l'enchaînement des réminiscences, II, 278. — Ce qui précède la réminiscence dans l'esprit, III, 8. — C'est la seule faculté qui ne porte pas de jugement, III, 15. — Ce qu'elle est chez Platon, III, 212.

*Remords*, I, 224.

*Repentir*, I, 224.

*Représentatif* (Être) dans la théorie des sens extérieurs, II, 90.

*Résistance*, distincte de la *matérialité*, II, 13. — Perception de la résistance, II, 18. — Relativité de la résistance. II, 20.

*Ressentiment*, I, 94, 224.

*Ressouvenir*. Sens de ce mot, II, 253.

RESTITUTUS. Exemple d'insensibilité volontaire, I, 356.

*Rétention*. Sens de ce mot dans Locke, III, 328.

*Rêve* (Le) distingué de la perception, II, 67. — Sa nature, II, 274.

*Révélation*. Elle ne contredit point l'existence d'une conception morale, II, 330. — Elle ne peut se passer des sens ni de la raison, III, 82.

*Rêverie*. Distinguée de la perception, II, 65.

*Rhythme* (Perception du), II, 35. — Conception idéale du rhythme, II, 296.

*Ridicule*. Sa définition, I, 276.

*Rire*. Ses causes, I, 277. — Motifs qui l'égarent, I, 279.

ROBERT BURNS. Comment il a fécondé son imagination, III, 180.

ROUSSEAU (J. J.). Par quelles études il a fécondé son imagination, III, 181.

ROYER-COLLARD. Son opinion sur le temps absolu, II, 193.

*Ruse* (Instinct de), I, 140.

## S

*Sagesse*. Sa définition, II, 313.

*Sanction*. Signification de ce mot, II, 318.

*Satisfaction morale*, I, 224.

*Saveur* (Perception de la), II, 36. — La saveur a de l'étendue, II, 37.

*Savoir*. Sa définition suivant Kant, III, 421.

*Scepticisme*. De celui qui s'étendrait jusqu'à l'intelligence de Dieu lui-même, III, 112.

*Schème*. Signification de ce mot dans le langage de Kant, III, 379.

*Sciences*. Leur nature et leur division, III, 136. — Sciences de classification, III, 140. — Sciences de description ou d'observation, III, 139. — Sciences exactes, d'où vient ce nom, III, 141. — Sciences d'expérience ou d'induction, III, 139. — Sciences d'intuition pure, III, 140. — Sciences morales, III, 139. — Sciences nécessaires, III, 141. — Sciences physiques, III, 139. — Origine de la science selon Aristote, III, 240, 243. — Sa nature selon Aristote, III, 251. — Science moyenne supposée en Dieu, par Leibniz, pour la connaissance de l'avenir, I, 338.

*Scolastiques*. Leur théorie sur les sens extérieurs, II, 84.

*Sécheresse* (Perception de la), II, 19.

*Sécurité*, I, 94.

*Semblables* (Nos). Opinion de Malebranche sur la manière dont nous connaissons l'âme de nos semblables, III, 283.

*Sens*. L'un des deux membres de l'ancienne division des facultés, I, 45. — Signification de ce mot, II, 9. — Distinction des sens et de la raison, III, 431. — Sens extérieurs : ce qu'on entend par ce mot, I, 48. — Sens extérieurs perfectionnés par la volonté, I, 354. — La nature des sens extérieurs, II, 12, 15. — Comparaison des sens extérieurs sous le rapport de la vie matérielle, des relations sociales, des sciences et des beaux-arts, II, 37. — Lois de leur perception, II, 40. — Distinction des sens et de l'organe, II, 46. — Leur certitude, III, 58, 65, 66. — Objections de Pascal contre leur véracité, III, 79. — Diverses théories sur les sens extérieurs, II, 79. — Théorie de Platon, *ibid.*; — d'Aristote, II, 82; — des scolastiques, II, 84; — de Descartes, II, 86; — de Malebranche, II, 87; — d'Arnauld, II, 90; — de Leibniz, II, 93; — de Locke, II, 95; — de Condillac, *ibid.*; — de Berkeley, II, 96; — de David Hume, II, 97; — de Thomas Reid, II, 101. — Le rôle des sens extérieurs suivant Socrate, III, 200. — Les sens extérieurs envisagés comme facultés de connaissance, III, 433. — Dissentiments des philosophes sur ce sujet, III, 435. — Confusion des termes employés par Kant pour exprimer leur action, III, 352. — Sens intérieur. Ce qu'on entend par ce mot, I, 48; II, 126; III, 148.

*Sensation*. Distinguée de la perception, de l'affection et de l'impression, II, 54, 61, 62.

*Sensibilité*. Critique de cette expression, III, 352.

*Sensibles* (Les objets) ne sont saisis que par la croyance et l'imagination, selon Platon, III, 215. — Leur renouvellement n'empêche pas qu'ils ne soient une matière de science, III, 216.

*Sensitive* (Faculté). Explication de ce mot, III, 352.

*Sensorium commune*. Hypothèse inutile et non justifiée par les faits, II, 48. — Signification de ce mot chez Descartes, III, 261.

*Sensualiste*. Sens de ce mot, II, 176.

*Sensus communis*. Signification de ce mot chez Descartes, III, 261.

*Sentir*. Distingué de toucher, flairer et goûter, I, 351.

*Sexe* (Instinct du), I, 112.

*Signe*. Utilité des signes abstraits, II, 261. — Signe et chose signifiée : ce rapport est spécial, II, 453. — Le signe n'est pas institué par la volonté, II, 455. — Signes commémoratifs, II, 453. — Paralogisme des signes équivoques, III, 26. — Signes indicatifs, II, 453. — Signes naturels, leur description, II, 457.

*Signification* (Rapport de), II, 453.

*Simples* (Idées), II, 3.

*Simplex apprehensio*. Signification de ce terme, III, 2.

*Simplicité* de l'âme, I, 1-13.

*Singulière* (Idée). Signification de ce mot, II, 5.

Smith (Adam). Son opinion sur la passion causée par l'association des idées, I, 297. — Sa doctrine morale, II, 397.

*Société* (Instinct de), I, 165. — Distinct des affections de famille, I, 166, 7. — Ses modes, I, 220.

SOCRATE. Ses raisons à l'appui de la distinction de l'âme et du corps, I, 17. — Sa division des facultés en sens et raison, I, 46; III, 200. — Son opinion sur la liberté, I, 47, 48; — sur la faculté motrice, I, 77; — sur l'amour maternel, I, 209; — sur l'amour filial, I, 215; — sur l'amour fraternel, I, 217. — Sa théorie sur le Beau, I, 281. — Son opinion sur l'amitié, I, 300. — Sa pratique de la charité, II, 345. — Sa doctrine sur l'identité de la vertu et du bonheur, II, 387. — Sa démonstration de la Providence, II, 515. — Ses vues sur l'intelligence, III, 200. — Son opinion sur la formation des idées générales, III, 201.

*Solidité*, distincte de la matérialité, II, 13. — Perception de la solidité, II, 19.

*Solitude* (Appréhension instinctive de la), I, 137.

SOLON. Idée de sa législation, II, 362.

*Somnambulisme magnétique*, I, 356.

*Son* (Le) n'est pas une modification de l'âme, II, 33. — Le son a de l'étendue, II, 34, 36. — Sons articulés; ils font partie du langage naturel, II, 462. — Les sourds-muets en produisent, II, 468. — Son faux. Comment en juge-t-on, II, 295.

*Songes*. Leur nature, II, 274.

*Sophisme*, III, 21.

*Sophistes*. Leurs objections contre la connaissance, III, 60.

*Sorite*. Sa nature, III, 118.

*Souffrance*, I, 93.

*Sourds-muets*. Ils ont la conception naturelle du bien et du mal, II, 338. — Ils produisent des articulations, II, 468.

*Souvenir*, distingué du *Rappel*, I, 352.

*Souverain bien*. Ses conditions suivant Kant, III, 417-8.

*Souveraine bonté* de Dieu (La croyance à la) vient d'une foi naturelle, II, 507.

*Souveraine intelligence* de Dieu (La croyance à la) vient d'une foi naturelle, II, 507.

*Spinozisme*, II, 231.

*Spontané*. Signification de ce mot, I, 345.

STILPON. Ses objections contre la connaissance, III, 63.

*Sublime*. Sa définition, I, 273; III, 192.

*Substance*. Sens de ce mot, II, 224. — Substance nécessaire, II, 221. — A quelle occasion nous en acquérons la notion, II, 240. — Substance et mode. Différentes hypothèses sur ce rapport, II, 233; III, 8, 372. — Faut-il distinguer la substance de la force, II, 239. — Substance du moi: origine de cette connaissance, II, 149. — La substance du moi n'est qu'une conception suivant Kant, III, 397. — Elle est en réalité l'objet d'une perception, III, 399.

*Substratum*. Sens de ce mot, II, 224.

*Succion*. Mouvement instinctif, I, 69.

*Sujet et attribut*. Perception de ce rapport, III, 8.

*Sujet, subjectif*. Sens de ces mots chez Kant, III, 353.

*Superstition*. Sa nature et sa source, II, 432, 434.

*Syllogisme*. Sa nature, III, 118. — Ses règles, III, 119. — Ses figures, III, 120. — Ses modes, *ibid.* — Critique du syllogisme par Bacon, III, 314.

*Sympathie*. Ce qu'on entend par ce terme, I, 194. — Distincte de l'amour de soi, I, 195, 302, 310, 311. — Opinion de Leibniz sur ce sujet, *ibid.* — Opinion de Hume, I, 196. — Doctrine morale de la sympathie, II, 397.

*Synthèse*. Méthode de recomposition ou d'enseignement, III, 142. — Sens du mot de *synthèse* au XVII^e siècle, et emploi vicieux de ce mot par des écrivains de nos jours, III, 143. — Elle n'est pas la confirmation de l'analyse, III, 145. — Mauvais emploi de ce mot chez Kant, III, 343.

## T

*Table rase*. Origine de ces mots, III, 249.

*Tangibilité* (La). Véritable caractère de la matérialité, II, 14, 250.

*Tautologie*. Signification de ce mot, II, 250; III, 63, 217. — Les propositions tautologiques ne sont pas des connaissances nécessaires, III, 266, 271, 292, 293, 294. — Leur nature et leur valeur, III, 308, 311.

*Témoignage des hommes* (Croyance au), II, 421. — Témoignage des sens extérieurs et témoignage de la conscience: vice de ces expressions, III, 41.

*Tempérance.* Sa définition, I, 356; II, 313. — Elle ne contient pas toutes les vertus, II, 402.

*Température* (Notion de la), II, 17.

*Temps pur ou absolu* (Perception du), II, 191. — Il n'est pas l'objet d'une conception, II, 194; — ni la même chose que les événements, II, 195; — ni la mesure du mouvement, II, 198; — ni le fils du ciel, II, 200; — ni Dieu, II, 212. — Temps abstrait, d'après Descartes, II, 20. — Temps concret, d'après Descartes, *ibid.* — Temps externe. Sens de ce mot, II, 203. — Temps interne. Sens de ce mot, II, 203. — Temps distingué de l'éternité, II, 214. — Le temps absolu n'est pas un genre, III, 243. — Ce qu'il est selon Kant, III, 360, 363. — Résumé sur ce sujet, III, 363. — Pourquoi Kant traite de la notion du temps dans ce qu'il appelle l'esthétique transcendantale, III, 365. — Comment le temps dans la doctrine de Kant est un cadre ou schème nécessaire à l'achèvement de la connaissance, III, 379.

*Ténacité* (Perception de la), II, 19.

*Ténèbres* (Appréhension naturelle des), I, 137.

*Terme.* Rapport du terme et de l'idée, II, 6. — Signification de ce mot, III, 5. — Terme moyen, III, 116, 117. — Le rapport qui l'unit aux deux termes de la conclusion est le plus ordinairement le rapport de genre et d'espèce, III, 117.

*Terreur*, I, 95.

Thalès. Son opinion sur la perfection divine, II, 514.

*Théologie rationnelle.* Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 395.

*Timbre de la voix* (Perception du), II, 34.

*Timidité.* Ce qu'on entend par ce mot, I, 138, 193.

*Toucher* (Perceptions du), II, 15. — Sincérité du toucher, II, 18. — Le toucher ne redresse pas les autres sens, II, 24.

*Tout.* Signification de ce mot, II, 3. — Tout complexe. Les sciences qui composent et décomposent un tout complexe, III, 138. — Tout continu. Les sciences qui composent ou décomposent un tout continu, III, 137. — Le tout est plus grand que la partie : examen de cet axiome, III, 271, 309.

*Toute-bonté de Dieu.* Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 338.

*Toute-puissance de Dieu.* Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 332. — La croyance à la toute-puissance de Dieu vient d'une foi naturelle, II, 507.

*Toute-science de Dieu.* Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 335.

*Transcendant*, opposé à transcendantal. Signification de ces mots dans le langage de Kant, III, 396.

*Transcendantal.* Conceptions transcendantales. Signification de ce mot, III, 349. — Celles qui accompagnent la faculté sensitive, III, 352. — Celles qui accompagnent l'entendement, III, 365. — Celles qui accompagnent la raison pure, III, 390.

*Trituration.* Mouvement instinctif, I, 70.

*Trois.* Ce nombre est la limite de notre représentation intérieure du nombre, II, 255.

*Troisième homme* (Ce que l'on entend par l'argument du) contre le réalisme de Platon, III, 237.

# U

*Unité.* Unité de l'âme, I, 6; — de l'intelligence, I, 7. — Unité de la conscience, I, 8. — Unité de l'inclination, *ibid.* — Unité de la faculté motrice, *ibid.* — Unité de la volonté, I, 9. — Unité des quatre classes de facultés, I, 9. — Unité de l'âme prouvée par la comparaison, I, 13; II, 133. — Unité des objets extérieurs : elle est connue par les sens, II, 49. — Unité distincte de la totalité, II, 134. — Objections contre l'existence indépendante du genre de l'unité, présentées par Platon lui-même, III, 225. — Nature et formation de l'idée d'unité, III, 226. — L'idée d'unité ne contient pas nécessairement l'idée de l'exclusion de toute succession, III, 380. — L'unité du moi n'est qu'une conception suivant Kant, III, 397. — Elle est, en réalité, l'objet d'une perception, III, 399. — Unité d'étendue, distinguée du point mathématique, II, 166. — Unité mathématique. — Sa véritable nature, II, 308.

*Universalité des principes de la morale*, II, 343.

*Universaux*. Sens de ce mot, III, 263. — Propositions universelles, selon Bossuet, III, 290.

*Utile* (L'). Sa définition, I, 280.

## V

*Vanité*, égarement de l'émulation, I, 153.

*Vengeance* (Désir de), I, 98.

*Véracité* (Instinct de), I, 171. — Balancé par l'instinct de ruse, *ibid.*

*Verbale* (Mémoire), II, 256.

*Verbe*. Verbe ancien. Sa richesse, II, 494. — Verbe barbare. Sa complexité, II, 494.

*Vérité*. Différentes acceptions de ce mot, III, 44. — Vérités de fait, III, 301. — Vérités de raison, *ibid.* — Vérités éternelles. Leur rapport avec Dieu, III, 284, 288. — Vérités nécessaires. Leur fondement suivant Malebranche, III, 284; — selon Bossuet, III, 294; — selon Fénelon, III, 296. — En pensant ces vérités nécessaires, pensons-nous Dieu lui-même ou pensons-nous à l'instar de Dieu, III, 298. — Vérités nécessaires, distinguées des vérités générales et des vérités inductives, III, 302; — distinguées des propositions identiques, III, 312.

*Versification* (Perception de la), II, 36.

*Vertu* (Amour de la), I, 223. — Conception idéale de la vertu, II, 310. — La division des vertus dans l'antiquité, II, 314. — Leur nombre n'est pas arbitraire, II, 314. — L'ordre qu'on doit établir entre elles, II, 319. — La relation nécessaire de la vertu avec le bonheur, selon Kant, III, 417.

*Vices*. Distinction des passions et des vices, I, 317.

*Vie* (Amour instinctif de la), I, 132.

*Volonté*. Son unité, I, 9. — Elle n'est pas la seule faculté de l'âme, I, 28. — Ce n'est pas son absence qui constitue la folie, I, 30. — Son indépendance à l'égard des autres facultés, I, 56. — Elle n'est pas la faculté motrice, I, 61. — Elle se distingue de l'inclination, I, 319. — La volonté se distingue du commandement, I, 328; — et du désir, I, 327. — La volonté est la seule faculté active selon Descartes, I, 360. — Ses effets sur la faculté motrice, *ibid.*; — sur l'intelligence, I, 348; — sur les passions, I, 356. — Sa nécessité pour constituer la vertu, II, 313, 393. — Ce n'est pas elle qui institue le signe, II, 455. — La volonté est en nous la seule cause première, II, 505. — De sa part dans le jugement et l'erreur, III, 48. — Elle n'est pas le jugement, III, 49. — Son influence sur la perception et la conception, III, 50; — sur l'induction et l'interprétation, *ibid.* — Elle ne peut dépasser les limites de l'entendement, III, 52.

*Vrai* (Amour du), I, 226. — Idée vraie, II, 9.

*Vue*. Distinguée du regard, I, 350. — Perceptions de la vue, II, 20.

## X

XÉNOPHANE. Son opinion sur la perfection divine, II, 515.

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

# TABLE

## DES TERMES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE EXPLIQUÉS DANS CET OUVRAGE.

### A


Ἀγαθόν (τὸ). II, 519.
Ἀγαθοῦ (τοῦ) ὁ ἔκγονος. II, 519.
Ἄγραφοι νόμοι. II, 403.
Αἰδώς. II, 347.
Αἰσθάνεσθαι. III, 204.
Αἴσθησις. II, 55; III, 254.
Αἰσθητήριον ἔσχατον. II, 48.
Αἰσχύνη. I, 101; II, 347.
Αἰτία. III, 244, 245.
Ἀκατάληπτος. III, 76.
Ἄλογον (τὸ). I, 50; III, 161; 164.
Ἀναγκαῖαι ἐπιθυμίαι. I, 106.
Ἀνάμνησις. III, 212.
Ἀνδρεία. II, 314.
Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. II, 314.
Ἀνυπόθετον. III, 214.
Ἀπαθεία. III, 76.
Ἄριστος τῶν αἰτίων. II, 517.
Ἀρχή. III, 214.
Ἀταραξία. III, 76.
Αὐτὴ δι' αὑτής (ἡ ψυχή). III, 203.
Αὐτὸ καθ' αὑτό (τὸ). II, 224; III, 205, 207, 210.
Ἀφροδίτη Οὐρανία, Ἀφροδίτη Πάνδημος. I, 242.
Ἄψυχον (τὸ). I, 8.


### B


Βουλευτικός. I, 51; III, 247.
Βούλησις. I, 49.


### Γ


Γένος. II, 170; III, 210, 212, 221.
Γένος εἰδῶν. III, 238.
Γνώμη. III, 33, 213, 214.


### Δ


Διαλεκτική (ἡ). III, 201, 215.
Διανοεῖσθαι. III, 204.
Διανοητικόν (τὸ). I, 51.
Διάνοια. III, 204, 214, 215, 246, 247.
Διάνοια πρακτική. III, 252.
Δίκαιον φύσει. II, 403.
Δικαιοσύνη. II, 314.
Δίλημμα. III, 119.
Διότι (τὸ). III, 244.
Δόξα, δοξάζειν. II, 438, 439, 440; III, 204, 213, 214, 215, 246, 247.
Δυάς. III, 211.
Δύναμις. I, 44; II, 177; III, 249.
Δυνάμει. I, 21.


### E


Ἐγκράτεια. II, 314.
Εἰδέναι. III, 244.
Εἶδος. II, 84, 85, 170, 438; III, 210, 211, 214, 221, 237, 244, 250. — Εἶδος αἰσθητῶν. III, 250. — Εἶδος εἰδῶν. *Ibid.*
Εἰκασία. III, 214, 215.
Εἰλικρινές (τὸ). III, 204.
Ἕκαστα. III, 200, 244.
Ἔλεος. I, 101.
Ἐλευθερία. I, 47, 48.
Ἐμπειρία. III, 240, 243.
Ἔμψυχον. I, 18, 77.
Ἐνθύμημα. III, 118.
Ἐνέργεια. III, 248.
Ἐννοίαι (κοιναί). III, 304.
Ἐντελεχεία. I, 21; III, 249.
Ἕξις. II, 179.
Ἐπαγωγή. II, 436; III, 241.
Ἐπαίειν. III, 244.
Ἐπέχω, ἐποχή, ἐφεκτικός. III, 76.
Ἐπιθυμητικόν (τὸ). I, 49.
Ἐπιθυμία. I, 49.
Ἐπιστήμη. II, 439, 440; III, 214, 244, 248.
Ἐπιχείρημα. III, 119.
Ἐρμηνεία. III, 200.
Εὐεργεσία. II, 314.
Εὐπραξία. II, 388.
Εὐσέβεια. II, 314.
Εὐσχήμον (τὸ). II, 458.
Ἐφιέμενον ἄλλου (τὸ). II, 224; III, 205.


### Z


Ζῆλος. I, 101.

## Θ

Θαυμαστόν (τὸ). III, 161.
Θάρσος. I, 101.
Θρεπτικόν (τὸ). I, 50, 51.
Θυμικόν (τὸ). I, 49.
Θυμός. I, 39.

## I

Ἰδέα. III, 210, 237.

## K

Καλὸς κἀγαθός. I, 281.
Κίνησις. II, 198.
Κινητικὸν κατὰ τόπον (τὸ). I, 51, 78.

## Λ

Λογίζεσθαι. III, 204.
Λογισμός. III, 200, 204, 216, 247. — Λογισμὸς τὶς νόθος. II, 171.
Λογιστικός. I, 49, 78; III, 247.
Λόγος. II, 178; III, 2, 204, 214.

## M

Μάθησις. II, 438.
Μετριοπάθεια. III, 76.
Μῆτις. I, 205.
Μιμεῖσθαι, μίμησις. III, 160.
Μῖσος. I, 101.
Μονάδες. III, 238.
Μονὴ αἰσθήματος. III, 240.
Μόριον. II, 179.
Μορφή. I, 20.

## N

Νεμέσις. I, 101.
Νοεῖν. III, 204, 248.
Νόημα. III, 210, 220, 223, 246.
Νόησις. III, 204, 214, 215.
Νοῦς. I, 19, 21; III, 214, 246, 247, 248, 252, 253. — Νοῦς παθητικός. I, 359. — Νοῦς ποιητικός. *Ibid.* — Νοῦς πρακτικός. III, 251.

## O

Οἷα εἶναι δεῖ. III, 160.
Ὅλον (τὸ καθ'). III, 236, 244.
Ὁμοιώματα. III, 223.
Ὁμοίωσις Θεῷ. II, 516.
Ὄν (τὸ). III, 207.
Ὀνομαστικός (ὁ). II, 472.
Ὀργή. I, 39, 101.
Ὀρεκτικόν (τὸ), ὄρεξις (ἡ). I, 50, 51.
Ὅτι (τὸ). III, 244.
Οὐσία. I, 20; II, 214, 520; III, 203, 204. — Οὐσία ὄντως οὖσα. III, 212.

## Π

Πάθημα. II, 55; III, 203.
Παντελῶς ὄν (τὸ). II, 517.
Παραδείγμα. III, 223.
Πειθώ (ἡ). II, 438.
Πέλας (ὁ). I, 296.
Πίστις. II, 438; III, 214, 215.
Πολεμικά (τὰ). I, 302.
Πόρος. I, 205.
Πραότης, I, 101.
Προνοία τοῦ Θεοῦ. II, 517.
Πρός τι. III, 237.

## Σ

Σημεῖα ἐνδεικτικά, σημεῖα ὑπομνηστικά. II, 454.
Σκεπτικοί. III, 76.
Σοφία. I, 275; II, 314, 388.
Σύμφυτος. III, 4, 240.
Σῶμα. II, 13 (Note).
Σωρείτης, σωρός. III, 118.
Σωφροσύνη. H, 314.

## T

Τέλος. II, 178.
Τέχνη. III, 244.
Τόπος εἰδῶν. III, 249.
Τὸ τί ἦν εἶναι. I, 21.

## Υ

Ὕλη. I, 20; II, 13 (Note), 178.
Ὑπόθεσις. III, 214.
Ὑπόληψις. II, 440; III, 244, 245, 246, 247.

## Φ

Φαντασία. III, 245.
Φάντασμα. III, 245.
Φθόνος. I, 101.
Φιλία. I, 101. — Ἑαυτοῦ φιλία. I, 147.
Φιλικά (τὰ). I, 302.
Φιλοκερδές (τὸ). I, 100.
Φιλομαθία. I, 100.
Φιλόνεικον (τὸ). I, 100.
Φιλόσοφον (τὸ). I, 100.
Φόβος. I, 101.
Φορά. II, 198.
Φρονεῖν. III, 247, 248.

Φρόνησις. III, 204, 248.
Φυσικός. II, 304.
Φύσις. II, 170. — Φύσεις μαθηματικαί. III, 238.

Χ

Χάος. II, 177, 187.
Χάρις. I, 101.
Χρόνος. II, 195.
Χώρα. II, 170.
Χωρίζειν. II, 303.
Χωριστός. III, 239.

Ψ

Ψυχή. I, 19, 21.

FIN DE LA TABLE DES TERMES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

# ERRATA.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Tome I^er^, page 288, ligne 31, au lieu de p. 104, 105, lisez : t. I^er^, p. CIV, CV. | | | |
| Tome II, | 160, | 13, | au lieu de *puisser*, lisez : *puisse*. |
| II, | 161, | 31, | de *indivisibilité*, lisez : *divisibilité*. |
| II, | 207, | 27, | de *lentes*, lisez : *longues*. |
| II, | 225, | 17, | de *ayant quelque chose commencé*, lisez : *quelque chose ayant commencé*. |
| II, | 388, | 21, | de *Canius qui fait accroire à Pythius*, lisez : *Pythius qui fait accroire à Canius*. |
| Tome III, | 352, | 14, | après le mot *impénétrabilité*, mettre un numéro qui renvoie à la première note du bas de la page. |

# TRAITÉ

DES

# FACULTÉS DE L'AME.

---

## LIVRE PREMIER.

## DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

---

### CHAPITRE PREMIER.

#### RAISONS DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

§ 1. Ce qu'on entend par les mots ame ou moi : preuve de la distinction de l'ame et du corps, fondée sur la conscience. — § 2. Preuves de la même distinction fondées sur le raisonnement : l'ame se distingue du corps par son unité. — § 3. Elle s'en distingue par sa permanence identique. — § 4. Si le corps était l'ame, toute impression du premier serait une perception de la seconde. — § 5. L'ame ne perçoit les impressions des organes des sens que comme des objets extérieurs. — § 6. L'ame a une étendue de puissance et non une étendue de substance. — § 7. Raisons de la distinction de l'ame et du corps tirées de la destinée de l'homme.

**§ 1. Ce qu'on entend par les mots âme ou *moi*. Preuve de la distinction de l'âme et du corps fondée sur la conscience.**

On ne peut marquer la différence des objets qu'en décrivant leurs qualités : il semblerait donc que la distinction de l'âme et du corps dût être le résultat final et non le commencement de cet ouvrage. Toutefois, comm[illegible] de

l'âme sans dire ce que nous entendons par ce mot? Nous espérons qu'à mesure qu'on avancera dans la lecture de ce traité, on reconnaîtra de plus en plus l'existence incorporelle de l'âme, mais nous devons dès le principe distinguer l'âme du corps, pour circonscrire l'objet de notre étude; nous nous contenterons pour cela de rappeler ce que chacun sait naturellement des opérations de son âme et des qualités de son corps.

Ce ne sont pas seulement les philosophes qui distinguent l'âme d'avec le corps : le sens commun a devancé sur ce point la philosophie, qui n'a fait que joindre les lumières de la réflexion à celles de l'observation spontanée.

Les enfants savent eux-mêmes qu'en prononçant le mot *je* ou *moi*, ils parlent d'autre chose que de leur corps. Si l'un d'entre eux vient à dire : *je me souviens*, demandez-lui si c'est avec la main ou avec quelque autre partie du corps qu'il se souvient, il se mettra à rire. Ajoutez que c'est avec l'âme : vous lui donnerez le mot, mais il avait déjà l'idée; c'est-à-dire qu'il connaissait déjà ce *moi, entièrement distinct du corps*[1], bien qu'il ne sût pas le nommer. Un enfant entendait pour la première fois parler de l'âme : il interroge sa mère sur ce sujet; elle lui répond que c'est avec l'âme qu'il se souvient, qu'il espère.... « Oui, interrompt-il, je comprends : c'est avec l'âme que je t'aime. »

L'enfant se sert des mots *je* et *moi* avant d'employer les mots *esprit* et *âme*. Il dit *je* me souviens, *je* crois, *je* suis content, avant de dire : mon esprit se souvient, ou mon âme est contente. Ce langage cartésien, qui substitue le mot *moi* au mot *âme* et qui est regardé par quelques personnes comme plus savant, plus abstrait, plus difficile que le langage ordinaire, est au contraire un retour à la langue de l'enfance. L'enfant a donc distingué spontanément ce *moi* qui n'est pas le corps; et s'il ne l'avait pas distingué, il serait incapable de comprendre les mots *âme* ou *esprit* qu'on lui suggère, parce qu'il ne saurait à quoi les attacher.

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édition d'Adolphe Garnier, t. I, p. 80, au bas.

C'est après avoir distingué ce *moi* qui n'est pas le corps, que les hommes ont essayé de le nommer; et ils l'ont appelé un vent, un souffle insensible, un esprit, une âme[1], pour faire entendre le mieux possible qu'il n'était pas la masse tangible et visible qu'ils appelaient le corps[2]. Mais le langage de Descartes, en même temps qu'il retourne à la parole primitive, emploie un mot plus exact, dégagé de toute image matérielle, et convenant mieux, en conséquence, à cet être qui se distingue du corps.

Les actes que je rapporte à *moi* sans les rapporter à mon corps, sont précisément les actes de ce qu'on appelle l'âme. Nous pourrions nous borner à ce peu de mots, mais nous devons essayer de détruire certaines équivoques qui laisseraient de l'incertitude dans quelques esprits.

Proprement, le *moi* se distingue toujours du corps; mais quelquefois, usant d'une figure de langage, il parle du corps comme s'il parlait de lui-même; on en voit un exemple dans ces phrases : *je* grandis, *je* suis fatigué, *je* digère. Cette figure vient de l'union étroite qui existe entre le *moi* et le corps qu'il anime. Voici comment il reconnaît ce corps parmi tous les autres : quand je pose la main droite sur le bras gauche, ce bras m'apparaît comme un objet extérieur, distinct de moi-même; j'en apprécie la forme, la résistance, la chaleur, ainsi que de tous les autres objets près desquels il peut être placé. Mais en même temps qu'à l'aide de la main droite je perçois la forme convexe du bras gauche, à l'aide de ce bras je perçois la forme concave de la main qui le presse. Je remarque de cette façon qu'il y a un certain corps dans toutes les parties duquel je puis pour ainsi dire *me* transporter, et qu'à l'aide de telle ou telle de ses parties je connais non-seulement les autres, mais aussi les corps étrangers. Je donne à ce corps le nom de *mien*, parce que je puis être dans chacune de ses parties comme sujet connaissant, et je donne aux autres le nom de corps étrangers, parce que je n'y jouis pas du même pouvoir.

1. Ψυχή, πνεῦμα, *spiritus, animus.*
2. Σῶμα, *corpus.*

Le premier me sert à connaître les seconds; ceux-ci ne me servent pas à connaître le premier.

Ajoutez que ce corps est le seul que je meuve directement; par son entremise je donne le mouvement aux autres corps, mais il m'obéit d'une manière immédiate. C'est un nouveau titre pour que je l'appelle *mien*, et si je veux parler figurément, pour que je l'appelle *moi-même*. Voilà comment j'arrive à prononcer ces phrases figurées : *je* grandis, *je* suis fatigué, *je* digère, pour dire : mon corps grandit, mon corps est fatigué, mon estomac digère. Il ne faut pas se méprendre au sens de ces phrases; le moi ne connaît pas directement la digestion, comme il connaît sa pensée. Pour dire : *je* digère, il a dû apprendre qu'il possède un corps par lequel il perçoit et que ce corps a un estomac. Lorsqu'il éprouve une sensation à peu près vers la région occupée par cet organe, il suppose que la digestion en est la cause; mais ce dernier phénomène se passe sur une scène qui est hors de *moi*. Ce que le moi connaît directement sur lui-même en cette circonstance, c'est qu'il souffre ou jouit; tout le reste lui est étranger.

On a dit que le moi sentait en lui ce qu'on appelle la vie physiologique, la digestion, la nutrition, etc. On aurait dû dire seulement qu'il éprouve des sensations de peine ou de plaisir vers la région où sont situés les organes de ces fonctions. Il ne sait pas directement que le sang circule, que la bile est sécrétée, comme il sait directement qu'il connaît ou qu'il croit. Pour savoir que le sang circule, que la bile est sécrétée, etc., il faut qu'il voie ces opérations s'accomplir dans le corps d'autrui; pour savoir qu'il connaît, qu'il croit, qu'il jouit ou qu'il souffre, il n'a pas besoin de connaître le corps d'autrui; ni même son propre corps, il ne lui faut que se connaître soi-même.

Ainsi, des actes que le *moi* s'attribue les uns lui appartiennent réellement: ils n'existent qu'en lui; hors de lui, ils ne sont nulle part; il ne s'attribue les autres que par une sorte de métaphore. Le corps est mien, il n'est pas moi; la pensée n'est pas mienne, elle est moi-même. Si le langage permet de dire *ma pensée*, comme nous disons *mon corps*, il est facile de dé-

couvrir la différence de ces deux expressions : c'est par une figure, par une prosopopée véritable qu'au lieu de dire *moi pensant*, je dis *ma pensée* ; je détache de moi par fiction un attribut qui ne peut exister hors de moi-même, et je lui prête une existence indépendante qu'il ne peut posséder. Il n'en est pas ainsi de l'existence de mon corps : je sais qu'elle est hors de *moi*, et je la distingue de la mienne, quoique j'aie le pouvoir de percevoir dans ce corps et par ce corps. Je discerne donc, quand j'y veux faire attention, les actes qui m'appartiennent et ceux qui appartiennent à mon corps. Remarquons que ces phrases mêmes : *je grandis*, *je suis fatigué*, peuvent recevoir une double acception. Par les mots : *je grandis*, je puis vouloir dire que mon intelligence se développe et que mes sentiments s'élèvent, ou bien que mon corps augmente de taille ; par les mots *je suis fatigué*, je puis signifier que j'éprouve une souffrance, soit à cause du travail de ma pensée, soit à cause du travail de mon corps. Je ne suis donc pas trompé par les métaphores que j'emploie, et quand je me sers du mot *moi*, je discerne toujours si je l'applique figurément à mon corps, ou proprement à ce que les langues appellent mon âme, c'est-à-dire à moi-même.

Lorsque nous jetons les yeux sur un traité de physiologie, nous apercevons deux ordres séparés dans les faits que cette science étudie. D'un côté figurent la respiration, la digestion, l'absorption, la circulation, la nutrition, la sécrétion, etc. ; de l'autre, la sensation, l'intelligence, la force motrice et la volonté. La première classe renferme des actes que je n'aperçois pas directement en moi-même et que j'ignorerais toujours, si je ne les voyais d'abord dans le corps de mes semblables, et ne jugeais, par induction, qu'ils ont lieu aussi dans le corps que j'anime. La seconde classe comprend les actes que j'aperçois directement dans le véritable *moi* et non dans le corps de mes semblables, ni même dans mon propre corps. Ces deux ordres de faits ne s'étudient pas de la même manière : les premiers sont connus par l'observation extérieure, à l'aide de la dissection et du microscope ; les seconds par la simple conscience que le *moi* a de lui-même. Le *moi* ne s'attribue les

uns qu'indirectement et par les figures de langage que nous avons indiquées plus haut; il s'attribue directement les autres; il ne peut les séparer de lui-même, ils lui sont identiques, et il n'a pas besoin pour les connaître d'y mêler en rien la connaissance de son corps. Quand la physiologie traite de la sensation, de la volonté, de l'intelligence, elle fait un emprunt à la psychologie: elle mêle aux faits qui s'observent dans le corps, des phénomènes qui ne s'y observent pas; elle emploie deux instruments différents d'information : les sens extérieurs et la conscience. Elle peut réussir dans l'emploi de l'un et de l'autre, mais c'est à la condition de joindre à la science des Hippocrate et des Harvey, celle des Platon et des Descartes, c'est-à-dire de faire en même temps de la physiologie et de la psychologie.

Des observations précédentes, nous pouvons faire ressortir une définition de l'âme. Si quelquefois je dis moi en parlant de mon corps, il m'arrive bien plus souvent de le distinguer de moi-même : je le vois comme je vois tous les autres objets de la nature extérieure, je le touche comme je touche les autres corps, et je puis le considérer comme l'un d'entre eux. L'âme ne se connaît jamais comme quelque chose d'étranger à elle-même; elle ne peut se séparer en deux : il n'y a pas en elle une chose qui soit le sujet connaissant, et une autre chose qui soit l'objet connu. L'âme est donc le sujet connaissant qui se sert à lui-même d'objet de connaissance; l'âme est l'objet connu qui ne se distingue jamais du sujet connaissant.

### § 2. Preuves de la distinction de l'âme et du corps fondées sur le raisonnement : l'âme se distingue du corps par son unité.

Nous venons de faire voir comment tout homme, le pâtre comme le philosophe, distingue spontanément son âme d'avec son corps, ce qu'il est d'avec ce qu'il n'est pas, le *moi* d'avec le *non-moi*. Montrons maintenant que non-seulement l'âme se distingue naturellement du corps, mais de plus qu'elle ne peut pas être le corps.

Les facultés que nous rapportons à l'âme, sont la force mo-

trice, les inclinations, la volonté et l'intelligence. Il n'est pas nécessaire de les avoir complétement décrites pour montrer qu'elles ne peuvent pas être des fonctions du corps; il nous suffit de ce que tout le monde en sait sans étude.

Les fonctions du corps s'opposent aux facultés de l'âme, non-seulement en ce que le sujet connaissant ne les aperçoit pas directement comme il aperçoit sa pensée, mais aussi en ce qu'elles se répartissent entre les molécules corporelles, tandis que les facultés de l'âme ne peuvent se diviser entre plusieurs parties. La fonction de l'*absorption* par exemple se partage entre toutes les parties du corps animé, comme entre toutes les parties d'une plante, et même d'un corps inanimé tel que du bois ou une pierre poreuse. Il en est de même de la *digestion* : chaque molécule de l'estomac concourt à l'œuvre de la digestion, en *sécrétant* pour sa part une portion de la liqueur nécessaire à cet effet. La *nutrition* est une sorte de transformation qui s'accomplit dans toute l'étendue des tissus du corps humain; le mouvement *péristaltique* du cœur, des veines et des intestins est produit par toutes les molécules de ces organes, etc.

Ainsi les fonctions physiologiques ont ce caractère propre qu'elles se divisent entre un grand nombre de parties; au contraire les facultés psychologiques ne peuvent appartenir qu'à un sujet simple. Envisageons d'abord l'intelligence : si cette faculté appartient à un sujet composé de parties, ou bien chacune d'elles connaîtra l'objet tout entier, et il y aura plusieurs connaissances totales du même objet, ce qui n'arrive jamais, et par conséquent l'expérience contredit la première supposition; ou bien chaque partie aura une connaissance partielle, et chacune n'ayant que sa portion de connaissance, la connaissance totale et une ne sera nulle part; or l'expérience prouve que nous avons des connaissances totales. Si l'on suppose un centre où chaque partie apporte sa contribution de connaissance, il faut que ce centre soit simple; car, s'il a des parties, la même difficulté
sente. S'il est simple, c'est lui qui est l'âme; les
ties auxquelles on supposait des connaissances p

viennent inutiles. Cette simplicité nécessaire de l'intelligence apparaît surtout dans la connaissance de soi-même ou dans ce qu'on appelle la conscience[1]. Si le principe qui se connaît a des parties, et que toutes ces parties connaissent, nous aurons la conscience de plusieurs *moi* et non d'un *moi* unique et simple, ce qui est contredit par l'expérience; ou bien nous connaîtrons des fragments du *moi*, ce qui est inintelligible.

Le même raisonnement s'applique à l'inclination : si l'inclination appartient au corps, toutes les parties du corps aimeront, et il y aura plusieurs amours du même objet, ce qui est contraire à l'expérience, ou l'inclination se partagera entre toutes les parties du corps, et il y aura des fractions d'inclination, ce qui est absurde. Si l'on suppose un centre où les inclinations partielles se réunissent pour former l'inclination totale et une, ce centre est simple, et il est l'âme même : les fragments d'inclination qu'on a supposés auparavant sont inutiles.

Nous en dirons autant pour la faculté motrice que nous attribuons à l'âme[2]. La matière est de sa nature inerte; les anciens ont bien vu que le corps humain ne peut se mouvoir de lui-même ; mais ils ont placé le principe de son mouvement dans une âme distincte de l'âme intelligente, ainsi que nous le verrons plus loin ; quelques modernes ont rejeté la force motrice dans le corps : aux uns comme aux autres, nous opposerons le témoignage de la conscience[3]. Ce moi qui se connaît, sait qu'il donne le mouvement à son corps. Si l'on récuse le témoignage de la conscience sur ce point, on peut le rejeter sur tous les autres. « Il est certain, disait Bayle, que notre conviction intérieure ne nous montre pas plus distinctement l'activité de notre âme sur ses volontés que sa puissance de remuer notre main[4]. » Au témoignage de la conscience, se joint une preuve tirée du raisonnement.

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. IV.
2. Voy. plus loin, livre III.
3. Voyez plus loin livre III, chap. Ier.
4. *Œuvres diverses*, t. Ier, p. 437, 2e colonne.

Le mouvement que j'imprime à mon bras ne peut venir que d'un principe simple : en effet, si le principe moteur est composé de parties, comment toutes ces parties s'accorderont-elles pour diriger le mouvement dans le même sens? Si elles s'accordent par hasard une fois, la plupart du temps chacune donnera une impulsion différente et le bras aura des mouvements convulsifs, comme il en a quand ce n'est pas l'esprit qui le dirige; ou poussé en sens contraires par des forces qui se neutraliseront, il demeurera immobile. L'homme qui use de son épée, par exemple, est obligé de faire mouvoir une multitude de muscles différents, pour étendre ou retirer le bras, serrer fortement la poignée de l'arme, porter la main à droite ou à gauche, en haut ou en bas, maintenir le corps en une certaine attitude, et tout cela en même temps. Ces mouvements ne peuvent émaner que d'un sujet simple. On dira qu'en effet ils émanent de la volonté : nous montrerons plus loin que la volonté ne peut avoir d'action que sur les facultés de l'âme et non sur les fonctions du corps, et qu'en conséquence la force motrice que la volonté dirige appartient à l'âme et non au corps[1].

La simplicité de la volonté est encore plus frappante que celle des autres facultés. Il n'y a en nous ni plusieurs *volitions* simultanées du même acte, ni plusieurs fractions de la même volition, mais une volition simple qui ne peut émaner que d'un sujet non composé de parties.

L'intelligence, l'inclination, la faculté motrice et la volonté demandent donc un sujet simple, et il n'est pas difficile de montrer qu'elles demandent le même sujet. La conscience suffit à cette démonstration : elle atteste que celui qui connaît en moi est celui qui aime, qui veut et qui dirige le corps dans le sens de la connaissance, de l'inclination et de la volonté. Le raisonnement s'ajoute d'ailleurs à la conscience pour démontrer la même vérité. Comment pourrait-il se faire qu'une certaine âme connût les objets et qu'une autre les aimât sans les connaître; qu'une troisième dirigeât le corps vers des

1. Voy. plus loin, livre III, chap. I.

objets qu'elle ne connaîtrait ni n'aimerait, et qu'enfin une quatrième voulût accomplir soit l'acte de penser, soit l'acte de mouvoir, sans avoir en elle ni la faculté intellectuelle ni la faculté motrice. Ce que nous venons de dire répond d'avance à ceux qui ont attribué ces facultés à des âmes différentes, ou qui ont rapporté les unes à l'âme, les autres au corps[1].

### § 3. L'âme se distingue du corps par sa permanence identique.

L'*unité* de l'âme montre que celle-ci n'est pas le corps; l'*identité* de l'âme le montre également. On entend par l'identité de l'âme ce fait qu'elle reste la même pendant tout le temps de son existence, sans augmentation ni diminution. Ce qui est simple ne peut ni augmenter ni diminuer : pour ce qui est simple augmenter c'est se doubler, diminuer c'est périr. La mémoire m'atteste directement, sans raisonnement, que je suis le même aujourd'hui qu'hier; personne ne conçoit le moindre doute au sujet de son identité, et si ce doute existait le raisonnement viendrait le dissiper. En effet, tout acte intellectuel dure au moins deux moments : si l'être qui pense dans le second moment n'est pas celui qui pensait dans le premier, la pensée ne se suivra pas, elle recommencera sans cesse; le moindre souvenir, la moindre comparaison deviendra impossible. L'âme est donc identique; mais le corps ne l'est pas : il se renouvelle intégralement dans toutes ses molécules, en une période de cinq ou six ans. Cuvier disait que le corps humain, comme celui de tout animal, est une certaine forme dans laquelle passent perpétuellement un flux et reflux de molécules, sans qu'aucune s'y arrête; tous les éléments en sont plusieurs fois renouvelés pendant la vie. La fonction qui s'accomplit par des organes composés de parties n'a rien à souffrir de leur renouvellement continuel; pendant que l'une est emportée, les autres continuent d'agir; c'est ainsi par exemple que la fonction de la digestion se poursuit à travers le renouvellement de l'estomac. Mais un être simple ne peut subir

1. Voy. plus loin, même livre, chap. II.

de renouvellement; changer pour lui c'est disparaître tout entier. Ce qui pense dans le corps humain ne peut donc pas être une partie de ce corps, à moins qu'elle ne soit une partie différente de toutes les autres, qu'elle ne végète pas, qu'elle ne se nourrisse pas, qu'elle ne soit ni pesante, ni résistante; qu'elle n'ait pas besoin de se renouveler, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas matière, et que par conséquent elle soit l'esprit ou l'âme que nous cherchons.

### § 4. Si le corps était l'âme, toute impression du premier serait une perception de la seconde.

Nous ajouterons que, si le corps était l'âme, tout phénomène du corps serait un phénomène de l'âme; or, non-seulement les phénomènes physiologiques s'accomplissent dans le corps sans que l'âme en sache rien directement, mais les modifications des organes, d'où résultent d'ordinaire les sensations et les perceptions dans l'âme, ont lieu quelquefois sans produire cet effet. Le consul romain qui s'empare de Syracuse, recommande d'épargner la vie d'Archimède. Un soldat trouvant un homme profondément occupé d'une figure qu'il avait tracée sur le sol lui demande son nom, et n'obtenant pas de réponse, il le tue : c'était l'illustre géomètre L'oreille d'Archimède a été frappée de la voix du soldat et cependant il n'a pas entendu; ce n'est donc pas le corps qui entend. Nous pouvons par la volonté choisir entre nos perceptions : si nous entendons un concert, nous pouvons écouter tel instrument à notre fantaisie et laisser engourdir en nous la perception de tous les autres, bien qu'ils continuent de frapper notre oreille. Si c'était le corps qui entendît, comment pourrait-il se soustraire librement à l'action d'une partie des objets extérieurs? Ce qui s'affranchit ainsi des lois de la mécanique et de la physiologie, est-ce un objet corporel? Ce qui n'agit pas comme la matière ne doit-il pas être nommé immatériel?

### § 5. L'âme ne perçoit les impressions des organes des sens que comme des objets extérieurs.

De plus, lorsque les modifications des organes d'où résultent les perceptions sont remarquées de l'âme, elle ne les confond pas avec ses propres phénomènes. L'âme dit d'elle-même : *je* connais, *je* pense, *je* souffre ; mais elle ne dit pas : *je* sonne, *je* brille. Quel que soit le phénomène organique d'où résulte pour l'âme la perception du son et de la lumière, jamais l'âme ne prend ce phénomène pour une modification d'elle-même, et c'est une nouvelle preuve qu'il faut la distinguer de ses organes. Par exemple, lorsque dans les ténèbres je presse du doigt le globe de l'un de mes yeux, j'aperçois des lumières qui ne sont que dans l'organe et je ne prends pas ces lumières pour moi-même : donc je me distingue de mes organes. Il en est de même des tintements de l'oreille : je puis confondre ce bruit de l'organe avec les bruits extérieurs, je ne le confond jamais avec l'une de mes pensées[1].

### § 6. L'âme a une étendue de puissance et non une étendue de substance.

Mais, dira-t-on, l'âme ne sent-elle pas dans toute l'étendue de notre corps ? N'a-t-elle pas des perceptions jusque dans les extrémités des pieds et des mains, et sur toute la superficie corporelle ? Ne doit-on pas en conséquence lui attribuer une sorte d'étendue ? Cette étendue, répondrons-nous, ne ressemble pas à celle de la matière : celle-ci est impénétrable ; elle a des parties qui s'excluent mutuellement des mêmes points de l'espace ; l'âme a une étendue de puissance, par laquelle elle est présente tout entière sur tous les points du corps, sans se diviser, étendue pénétrable qui n'implique point de parties opposées les unes aux autres, et qui, par conséquent, ne suppose point la multiplicité des parties. C'est ce que Descartes exprime de la manière suivante : « Ma pensée ne peut pas tantôt s'étendre, tantôt se rassembler par rapport au lieu, à

1. Voyez plus loin la *Distinction de la perception et de la conception*, livre VI, section Ire, chap. II et section II, chap. Ier.

raison de sa substance, mais seulement à raison de sa puissance, qu'elle peut appliquer à des corps plus grands ou plus petits[1]. »

L'âme n'a pas besoin de résider dans chaque partie du corps pour y percevoir et pour y agir. Elle n'est pas d'ailleurs le seul être qui agisse à distance. La molécule matérielle elle-même agit où elle n'est pas, comme on le voit, par l'attraction mutuelle des corps disséminés dans l'espace.

La multitude simultanée des perceptions que je rapporte à des parties différentes de mon corps ne divise donc pas la simplicité de mon âme. Remarquez encore que je compare ces perceptions entre elles, soit, par exemple, la chaleur que je perçois par la main, et le froid que je perçois par le pied. Il faut un centre simple où se fasse cette comparaison; car si mon âme était étendue, ou bien elle percevrait le froid et le chaud par des parties différentes, et la comparaison n'aurait pas lieu, ou bien la comparaison se ferait dans chaque partie, et il y aurait mille comparaisons à la fois et non pas une. C'est donc un principe simple qui perçoit en nous.

Toutes les fonctions du corps s'accomplissent par la multitude des parties; toutes les fonctions de l'âme s'accomplissent par un principe simple. Leibniz suppose que la molécule du corps, quoique jouissant de plusieurs propriétés, est simple et indivisible quant à l'étendue. Cette supposition est admissible; mais un corps se compose d'une infinité de ces molécules simples ou de ces monades, comme les appelle Leibniz, douées des propriétés physiques et physiologiques; il ne peut posséder au contraire qu'une seule monade intelligente, aimante, volontaire et motrice; car l'expérience et le raisonnement prouvent que ces derniers attributs ne peuvent appartenir, dans le même individu, qu'à un seul principe simple, ou, en d'autres termes, qu'un corps animé ne possède qu'une seule âme.

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. Garnier, t. III, p. 371, au bas.

### § 7. Raisons de la distinction de l'âme et du corps prises de la destinée de l'homme.

La faculté motrice, l'inclination, l'intelligence et la volonté ne peuvent résider que dans un sujet simple et qui demeure identique ; le corps est multiple et perpétuellement renouvelé dans toutes ses parties. Ce sujet simple et identique qui se connaît lui-même et qui d'ailleurs se distingue directement du corps est ce que nous appelons l'âme. Si à l'affaiblissement du corps paraît correspondre un certain affaiblissement de l'âme, c'est, comme l'a dit Aristote, que l'ouvrier est alors gêné par ses instruments; rendez-lui de meilleurs organes et il agira comme par le passé[1]. A ces raisons intrinsèques qui nous font distinguer l'âme d'avec le corps s'ajoutent des raisons extérieures, prises de la destinée de l'homme et de l'ordre de l'univers.

Platon a démontré en plusieurs endroits de ses ouvrages la nécessité des peines et des récompenses à venir, et par conséquent d'une autre vie et de la séparation de l'âme et du corps[2]. On a fait valoir, dans les temps modernes, des raisons prises de la notion de l'infini et du désir de l'immortalité qui sont dans le cœur de l'homme, et que la Providence n'y a pas mis en vain. On peut y joindre encore des arguments empruntés de la bonté de Dieu et de la grandeur nécessaire de son œuvre. Dès qu'on admet que ce monde a une cause, on est invinciblement entraîné à croire que cette cause est parfaite[3]; si elle est parfaite, son œuvre doit contenir quelque chose de durable et d'immortel, à quoi tout le reste se rapporte. Une succession d'êtres caducs et périssables, se remplaçant les uns les autres, sans qu'il en demeure aucun pour toujours, des apparitions éphémères s'évanouissant à jamais, pour laisser la place à d'autres apparitions tout aussi fugitives, ne seraient pas

1. Voyez plus loin, même livre, chap. II, § 2.

2. Voy. le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Timée*, et la fin du *Gorgias* et de *la République*.

3. Voy. plus loin, livre VI, section III, chap. III.

une œuvre sérieuse et digne d'un être parfait. Si quelque chose de cette œuvre doit demeurer à toujours, quel est celui des éléments de ce monde à qui appartient un tel privilége? Les savants ont rangé tous les êtres sous trois règnes : est-ce pour ce qu'ils appellent le règne minéral que l'univers a été fait; la terre et les eaux sont-ils un éternel théâtre dont l'homme ne doive être que l'acteur passager? Le règne végétal a sa magnificence, ses harmonies toutes divines : est-ce à lui qu'appartient la durée immortelle, et l'homme n'a-t-il été créé que pour l'admirer un instant et finir? Le règne animal paraît le but des deux autres : il y trouve sa demeure et sa nourriture. Mais Dieu n'a-t-il fait le monde que pour le peupler d'animaux périssables? Nous apercevons au sommet de ce règne un être doué de raison, qui conçoit la loi du devoir et la notion du mérite, qui croit en une cause suprême et parfaite, qui se forme l'idée de l'infini, qui tend par son amour vers cette infinité, et qui par son intelligence s'impose l'obligation d'y tendre de tous ses efforts. Cette créature ne l'emporte-t-elle pas sur toutes les autres, et ne doit-elle pas être l'élément durable et immortel que nous cherchons dans la création.

Le but de notre existence ne peut en effet se trouver sur cette terre; nous y travaillons tous ou pour nous, ou ce qui est mieux, les uns pour les autres, mais nous n'y accomplissons pas une œuvre qui puisse passer pour la fin de la création. Le laboureur cultive la terre : est-ce uniquement pour que la terre soit cultivée? C'est, dira-t-on, pour se nourrir lui et ses semblables : les hommes sont-ils sur la terre uniquement pour y être nourris? Ils font des vêtements, des maisons; est-ce là le but final de la Providence? ils instruisent les enfants et s'instruisent eux-mêmes : à quoi bon cette instruction, si l'homme doit finir demain tout entier? ils jugent les procès, ou les armes à la main ils défendent le pays; mais tout cela aboutit à assurer une paix momentanée sur la terre. Or, cette paix bornée peut-elle être le terme de la création? Les métiers que nous exerçons sur ce globe ne sont donc qu'une forme extérieure, un masque sous lequel il faut découvrir notre condition véritable, et cette condition ne peut être qu'une

préparation à une autre vie, et à une vie définitive et impérissable. Sans doute, ce n'est pas notre faible vertu qui nous donne droit à une vie immortelle; mais la bonté divine comble l'intervalle entre la petitesse du mérite et l'immensité de la récompense. Sans cette vie immortelle, la création n'a plus de but, elle ne nous semble pas digne de la perfection de Dieu; et, s'il est permis de le dire, Dieu se doit à lui-même notre immortalité. Il saura du sein de ce corps qui se dissout au tombeau susciter une âme qui lui survive, qui se connaisse, qui se souvienne d'elle-même, qui lie l'existence à venir à l'existence passée, en un mot, qui dure et se conserve. L'homme doué de raison ne peut être destiné à vivre moins que les éléments inanimés qui forment sa demeure en ce monde; et Dieu n'a pas fait sortir la création du néant pour l'y replonger tout entière. Mais, dira-t-on encore, si Dieu n'existait pas? Nous ne voulons pas entreprendre ici de prouver que Dieu existe; nous y reviendrons plus loin[1], et, en attendant, nous nous tiendrons pour satisfait, si l'on nous accorde que la distinction de l'âme et du corps est un dogme qui découle comme une conséquence nécessaire du dogme de l'existence de Dieu.

1. Voy. plus loin livre VI, sect. III, chap. III.

# CHAPITRE II.

## DES PRINCIPALES THÉORIES SUR LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

§ 1. DE L'EXISTENCE DE DEUX AMES DANS L'HOMME. — § 2. DE L'OPINION QUI N'ACCORDE A L'AME QUE L'ENTENDEMENT PUR. — § 3. DE L'OPINION QUI NE LUI ACCORDE QUE LA VOLONTÉ.

### § 1. De l'existence de deux âmes dans l'homme.

Socrate avait porté la lumière de son admirable bon sens sur la distinction de l'âme et du corps; il faisait voir que c'est la première qui gouverne le second, comme c'est la sagesse invisible de Dieu qui gouverne le monde visible[1]. Xénophon s'était inspiré des leçons de Socrate, lorsqu'il disait dans son traité moral de la *Cyropédie*, que, si l'âme est cachée aux yeux, on connaît à ses actions qu'elle existe; que les hommes perçoivent directement la distinction de leur âme et de leur corps, que sans cela ils ne croiraient pas à la survivance de l'âme, ne rendraient pas de culte aux mânes des morts, et ne regarderaient pas les homicides comme tourmentés par les âmes de ceux qu'ils ont fait périr; que l'esprit, loin d'être constitué par le corps, est gêné et comme emprisonné par les enveloppes corporelles; qu'à la dissolution du corps, il redevient plus libre et plus intelligent; que pendant le sommeil, qui est le frère de la mort, l'âme est douée de facultés qui lui manquent pendant l'état de veille; qu'elle se souvient mieux du passé, qu'elle juge mieux du présent, qu'elle va jusqu'à pressentir l'avenir, parce qu'elle jouit d'une plus entière liberté[2].

Platon, qui a suivi aussi les leçons de Socrate, se laisse

1. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, livre Ier, chap. IV, § 8.
2. *Cyropédie*, livre VIII, chap. VII.

quelquefois emporter aux caprices de sa propre imagination ; mais quand il reproduit les mêmes enseignements que son condisciple Xénophon, il leur donne plus d'étendue et de profondeur. « Celui qui se sert d'une chose, dit-il, ne peut être confondu avec elle : le cordonnier n'est pas la même chose que son alêne, ni que ses mains, ni que ses yeux, ni que tout son corps, car il se sert de tout cela. Qu'est-ce donc que l'homme? Ce qui se sert du corps. Le corps obéit, il ne commande pas : il faut donc que quelque chose lui commande ; ce quelque chose est ce que nous appelons l'âme, ou l'homme à proprement parler. C'est mon âme qui parle à la vôtre par l'intermédiaire du corps. Se connaître soi-même, c'est connaître son âme. Notre corps est à nous, mais n'est pas nous. Aimer le corps d'Alcibiade, ce n'est pas aimer Alcibiade lui-même [1]. »

Socrate et Platon, en affirmant que l'âme est ce qui se sert du corps, la représentent comme le principe du mouvement, ou en d'autres termes ils lui attribuent une faculté motrice. Tout corps, dit Platon, dont le mouvement vient d'ailleurs est dit inanimé [2]; et tout corps dont le mouvement vient du dedans est dit animé ou portant une âme [3].

Mais Platon distingue deux espèces d'âmes : l'une immortelle, à laquelle appartient l'intelligence et qui a son siége dans la tête ; l'autre mortelle, dont la première moitié est le principe du courage et de la colère, et réside dans la poitrine ; et dont la seconde moitié éprouve les appétits corporels et est placée au-dessous du diaphragme, là où les dieux, dit-il, ont établi comme une crèche pour la nourriture du corps. C'est cette âme mortelle qui, pour Platon, est le principe du mouvement [4]. Il est vrai que le philosophe ne présente ces opi-

1. Platon, *Premier Alcibiade*, édit. Henri Étienne, t. II, p. 129-130 ; édit. Tauchnitz, t. IV, p. 38, 39.

2. Ἄψυχον.

3. Ἔμψυχον, *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 245 ; édit. Tauchnitz, t. VIII, p. 27.

4. Platon, *Timée*, édit. H. E. t. III, p. 69-70 ; édit. Tauchnitz, t. VII, p. 72-74.

nions que pour les rêves de sa fantaisie, et qu'il ne les affirmerait, dit-il, comme certaines, que si Dieu lui-même les confirmait[1].

Aristote, qui se laisse moins entraîner au souffle de l'imagination, a cependant aussi distingué deux espèces d'âmes : l'une à laquelle il rapporte la locomotion, la sensation, les inclinations et les passions; qu'il appelle plus particulièrement l'âme[2], et qui, distincte du corps, périt toutefois avec lui; l'autre qu'il nomme l'intelligence[3], et qui est immortelle. Il prouve très-clairement que l'intelligence ne peut être le corps. « L'intelligence, dit-il, n'est ni une étendue ni un mouvement. Car si elle est une étendue, comment pensera-t-elle? Est-ce par le tout, ou par une partie? Si c'est par toutes ses parties, elle pensera donc plusieurs fois les mêmes choses. Si c'est par une partie, ou cette partie est une étendue et la même difficulté se présente, ou elle n'est pas étendue et elle est l'âme elle-même; les autres parties sont inutiles. Si la pensée est un certain mouvement du corps, comment ce mouvement s'arrêtera-t-il? il ira à l'infini, car la matière est inerte et elle ne peut s'arrêter d'elle-même : or, nous voyons que notre pensée s'arrête et ne va pas à l'infini. La pensée pratique se propose un but et se termine à ce but; la pensée théorique se limite dans une définition ou dans une démonstration : toute définition renferme uniquement un genre et une différence essentielle[4]; toute démonstration a un commencement et une fin, un principe et une conséquence[5]. La pensée ressemble plutôt à un repos ou à un temps d'arrêt qu'à un mouvement[6]. »

« On prétend, poursuit Aristote, que ce qui n'est pas étendu ne peut connaître l'étendue, et qu'un objet n'est connu que par son semblable; qu'en conséquence, l'âme doit être composée des mêmes éléments que le corps, afin de pouvoir le

1. Platon, *Timée*, édit. H. E. t. III, p. 72; édit. Tauchnitz, t. VII, p. 77.
2. Ἡ ψυχή.
3. Ὁ νοῦς.
4. Voy. plus loin, liv. VIII, chap. II.
5. Voy. plus loin, *ibid.*
6. Aristote, *De l'Ame*, livre Ier, chap. III, § 12.

connaître. Mais nous ne voyons pas que les os connaissent les os, ni que la chair connaisse la chair. D'après cette hypothèse, chaque être, ne pouvant connaître que son semblable, aurait une bien plus grande part d'ignorance que de connaissance, et, sur ce pied, Dieu, qui ne ressemble à aucun être, serait le plus ignorant de tous [1]. »

« Ce qui ferait croire, continue-t-il, que l'âme intelligente périt avec le corps, ce serait surtout l'affaiblissement intellectuel qu'on remarque dans le temps de la vieillesse. Mais l'acte ou la manifestation de l'intelligence ne peut se faire qu'au moyen du corps; c'est le corps qui se flétrit chez le vieillard et qui gêne la pensée. Il arrive alors pour l'intelligence ce qui arrive pour la vue. Si le vieillard pouvait prendre les yeux de la jeunesse, il verrait aussi bien qu'elle. Changez le corps du vieillard, et la manifestation de sa pensée redeviendra ce qu'elle était; car la manifestation de la pensée est le résultat commun de l'âme et du corps. Quant au pouvoir de penser, il ne dépend point du corps, il est impassible et incorruptible [2]. »

Il n'y a rien à répondre aux raisons par lesquelles Aristote prouve l'unité du principe intelligent; mais nous regrettons qu'il n'ait pas enseigné que le principe de l'intelligence est aussi celui de la sensation, de l'inclination et du mouvement. Il paraît croire, comme nous l'avons dit, que ce dernier peut se séparer du corps et qu'il périt avec lui. « Il y a, dit-il, trois sortes de substances [3] : l'une qui est le fond [4] et n'est déterminée en aucune façon, l'autre qui est la forme, la détermination [5], la troisième qui est composée des deux premières. La première est une puissance, la seconde est une manifestation, un acte. Tout corps naturel ayant la vie, c'est-à-dire la nutrition, l'accroissement, le dépérissement, etc., est une substance du troisième ordre ou une substance composée.

1. *De l'Ame*, livre Ier, chap. v, § 4-10.
2. *De l'Ame*, livre Ier, chap. iv, § 12 et 13.
3. Ὀυσίαι.
4 Ὕλη.
5. Μορφὴ καὶ εἶδος.

L'âme[1] est la forme ou la détermination ou l'acte[2] d'un corps naturel ayant non la vie, mais la puissance de vivre, mais c'est *une forme* ou un *acte substantiel*[3]. Ils ont donc raison ceux qui pensent que l'âme n'est pas sans le corps, bien qu'elle ne soit pas le corps[4]. Quant à l'intelligence[5] ou à la faculté spéculative, elle paraît être une autre espèce d'âme, et c'est la seule qui puisse se séparer du corps, comme ce qui est éternel se sépare de ce qui est périssable[6]. »

Aristote pour expliquer sans doute ce qu'il entend par cette âme qui est l'acte d'un corps ayant la puissance de vivre, cite l'exemple de ces plantes dont les parties, lorsqu'elles ont été séparées du tronc, se mettent à vivre d'une vie qui leur est propre, comme si l'âme qui réside dans la plante totale était une en acte[7] et multiple en puissance[8]. Le philosophe y ajoute l'exemple des insectes que l'on coupe en morceaux et dont chaque membre séparé manifeste, dit-il, la sensation et la faculté motrice, et par conséquent, suivant lui, la conception et le désir, car, ajoute-t-il, là où est la sensation, là vient le cortége de la peine et du plaisir, et avec ce cortége le désir[9].

De ces explications on a cru pouvoir conclure qu'Aristote regardait l'âme comme un résultat des facultés du corps, et on l'a rangé dans la classe des matérialistes. On aurait dû considérer qu'il distinguait de l'âme périssable l'entendement, qui, pour Platon et pour Descartes lui-même, est la seule âme humaine. Quant à cet âme qui se manifesterait dans les branches coupées de certaines plantes, et dans les membres mutilés d'un insecte, nous avons plusieurs remarques à faire. Premièrement Aristote n'est pas fondé à dire que le plaisir,

1. Ἡ ψυχή.
2. Ἡ ἐντελέχεια, τὸ τί ἦν εἶναι.
3. *De l'Ame*, livre II, chap. Ier, § 2-5 et 8.
4. *Ibid.*, livre II, chap. II, § 15.
5. Ὁ νοῦς.
6. *De l'Ame*, livre II, chap. II, § 10.
7. Ἐντελεχείᾳ.
8. Δυνάμει.
9. *De l'Ame*, livre Ier, chap. V, § 21, et livre II, chap. II, § 9.

la peine, le désir et la conception accompagnent toujours la sensation. Nous montrerons plus loin qu'il y a des sensations sans plaisir ni peine et par conséquent sans désir[1]; nous ferons voir aussi que la conception et la sensation sont deux faits différents qui ne s'accompagnent pas toujours[2]. Secondement, le philosophe est-il autorisé à prétendre qu'il y ait même une simple sensation dans le membre coupé d'un insecte? Un savant fort versé dans ces matières, Reimarus[3], fait observer que les mouvements des parties séparées du reste du corps, surtout dans les animaux les plus parfaits, ne paraissent pas annoncer une vie, une sensation, l'influence d'une âme, ni par conséquent la pluralité des âmes dans le corps total; il pense avec Haller qu'une impression extérieure suffit pour donner à ces organes des mouvements analogues à ceux qui sont causés par l'influence de l'âme dans un corps vivant. En effet, il y a même dans le corps vivant des mouvements nerveux et convulsifs qui n'émanent point de l'âme. Boerhaave rapporte qu'il coupa la tête à un coq pendant que l'animal courait de toute sa vitesse vers sa nourriture, et que le tronc poursuivit sa course jusqu'à ce qu'il fût arrêté par un obstacle. Reimarus observe sur ce fait que l'âme avait déjà donné la première impulsion à la machine du corps, et que celle-ci une fois montée n'avait plus qu'à exécuter le mouvement qui lui était imprimé. Pendant la vie, lorsque l'âme a lancé le corps avec impétuosité, elle n'est plus la maîtresse de le retenir : celui-ci va de lui-même et elle est souvent obligée de le laisser courir beaucoup plus loin qu'elle ne le voudrait; il en est dans ce cas du corps vivant comme de celui qui a été séparé de la tête : puisque l'âme ne le peut arrêter, elle ne le conduit plus et il continue de lui-même à parcourir l'espace, suivant l'impulsion qui lui a été donnée[4].

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. II.

2. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. Ier.

3. Professeur de philosophie à Hambourg, vers le milieu du XVIIIe siècle, membre de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, mort en 1768.

4. Reimarus, *Observations physiques et morales sur l'instinct des ani-*

Si des mouvements se continuent dans les membres coupés de l'insecte, si on y renouvelle le mouvement par un courant électrique, on n'en doit pas conclure qu'il y ait là une sensation et par conséquent la manifestation d'une âme. Il ne faut y voir qu'une contraction ou une extension semblable à celle qu'éprouvent les corps inanimés. Ces mouvements convulsifs, tels que le vol momentané de l'abeille à laquelle on a arraché la tête, ne sont pas coordonnés les uns aux autres, ni dirigés ni variés comme ceux que nous rapportons à l'âme.

Mais on objecte que les morceaux détachés du polype deviennent des polypes à leur tour, et que les boutures de certaines plantes sont elles-mêmes des plantes en puissance, qui deviennent des plantes de fait, sitôt qu'elles trouvent des circonstances favorables.

Il y a plusieurs opinions sur la nature du polype. Quelques personnes sont d'avis qu'il ressemble à une plante dont la bouture prend racine, se revêt de feuilles et fleurit. Ainsi, au lieu d'une vie animale apparaissant tout à coup dans un corps qui faisait d'abord partie d'un autre corps animé, on n'aurait plus à rendre compte que d'une sorte de vie végétale, d'un pouvoir d'absorption, de nutrition, de reproduction, de contraction et de dilatation comme celui de la sensitive. Nous avons fait remarquer que ce pouvoir peut appartenir à une surface étendue.

D'autres envisagent un polype et une bouture comme une pile de Volta. Dans cet instrument, chaque élément jouit des propriétés de la pile entière, c'est-à-dire du pouvoir d'émettre une certaine électricité d'un côté, et de l'autre une électricité différente, et l'action des deux extrémités de la pile est regardée comme le résultat de l'action partielle de chaque élément. Les physiologistes dont nous parlons pensent que, dans certaines plantes, chaque élément jouit de la propriété de la plante entière, c'est-à-dire du pouvoir d'émettre d'un côté des racines et de l'autre des rameaux, des feuilles et des semences ; ceci

maux, traduit par Reneaume de La Tache. Amsterdam, 1770, t. II, p. 150-154.

posé, ils ne s'étonnent pas que la bouture de ces plantes possède les propriétés de la plante totale; ils s'étonneraient plutôt de ce que les branches de toutes les plantes ne jouissent pas du même pouvoir. Ils assimilent le polype à ces boutures et considèrent chaque fragment du polype comme l'élément d'une pile voltaïque jouissant, à un moindre degré, de la propriété de la pile entière.

De son côté Leibniz se représente les corps inanimés comme formés de monades simples toutes égales, et les corps vivants comme renfermant une monade dominante, qui est l'âme dans l'animal et même dans la plante; il admet que les membres des animaux et les rameaux des plantes ont aussi chacun une monade dominante, dont la puissance est neutralisée par la monade centrale, mais passe à l'acte et devient centre à son tour, sitôt que la première influence centrale ne se fait plus sentir [1]. C'est une autre manière de s'expliquer le dédoublement du polype et du végétal, sans admettre une âme qui soit le résultat du corps.

Enfin, voici comment Reimarus que nous avons déjà cité explique la reproduction des polypes et des boutures. « Un polype est en quelque manière une plante qui marche. On voit paraître sur cette plante quelques excroissances en forme de boutons; chacun de ces boutons est un jeune polype, qui encore attaché sur la tige mère, jouit déjà d'une vie propre, étend ses bras comme des filets pour y envelopper les insectes aquatiques, se détache par lui-même de la souche où il a pris naissance, et engendre à son tour des rejetons qui sortent de toutes les parties de son corps. Voilà pourquoi, si l'on coupe cette espèce de plante animale en plusieurs morceaux, chacune de ses parties devient en deux jours un polype parfait qui se meut, tend ses filets et saisit sa proie. Cette reproduction se fait à la manière de celle des plantes; car toute plante est une machine qui contient en soi plusieurs autres petites machines. Chaque bourgeon, chaque nœud est une machine commencée

1. *Œuvres de Leibniz*, édit. A. Jacques, deuxième série : *la Monadologie*, § 70 et *Principes de la nature et de la grâce fondée en raison*, § 4.

qui a la faculté de se développer d'elle-même et de former une plante complète. De là vient la multiplication artificielle des plantes par les greffes, boutures, etc. Chaque polype est donc un animal qui porte en soi plusieurs polypes commencés; ceux-ci se développent et se séparent d'eux-mêmes du tronc, ou en sont séparés artificiellement. En conséquence, tous les embryons de ces petits corps sont déjà pourvus d'âmes qu'il ne faut pas regarder comme matérielles et divisibles.... A côté de ces animaux-plantes, il faut placer les animaux qui, paraissant séparés en plusieurs êtres particuliers et parfaits, ont néanmoins entre eux une telle liaison mécanique que tout l'ensemble ne forme qu'un seul animal. Tels sont les vers plats : quoique chaque anneau tienne exactement aux autres et qu'il en partage les sensations et les mouvements, il est cependant pourvu séparément des organes nécessaires et de tout ce qui constitue l'existence d'un animal parfait. Si l'on détache un de ces anneaux, il se meut, se nourrit, s'accroît et se prolonge à son tour par la naissance de plusieurs autres anneaux. M. Linnæus a regardé avec raison comme une chaîne de petits individus cet animal qui perçoit et se meut en commun, mais dont chaque membre ou chaque animalcule jouit en particulier de la vie, du sentiment et du mouvement; il les compare aux plantes à plusieurs nœuds et aux monstres qui naissent attachés les uns aux autres..... Ces différentes âmes ne prennent-elles naissance dans chaque partie du corps qu'au moment de la séparation de cette partie? Cela ne peut s'imaginer..... Ces âmes préexistaient avant la séparation et elles étaient subordonnées à l'âme principale, comme on voit plusieurs hommes occupés à faire mouvoir une machine sous la direction d'un seul maître qui règle tous les mouvements[1]. »

Ainsi, de quelque façon qu'on envisage les polypes et les boutures, il n'en peut résulter que l'âme soit le résultat du corps, car suivant les uns il n'y a dans le polype qu'une vie végétale qui peut se diviser entre les différentes parties de l'éten-

1. *Observations physiques et morales sur l'instinct des animaux*, t. II, p. 143-150.

due; suivant les autres on n'y doit voir que la propriété d'une pile voltaïque, qui se partage entre tous ses éléments; selon d'autres enfin, il y a dans le polype et même dans la plante, non pas seulement une âme, mais plusieurs âmes, momentanément subordonnées les unes aux autres, qui deviennent indépendantes lorsque les corps sont séparés.

Il serait possible qu'Aristote, par l'âme qui est l'acte d'un corps ayant la vie en puissance, n'ait entendu que cette âme d'abord subordonnée et latente dont parlent Leibniz et Reimarus, et qu'il n'en ait pas fait le résultat de l'action d'un corps étendu, mais bien le principe de cette action. S'il en était ainsi, nous n'aurions plus qu'un reproche à faire à sa doctrine, ce serait d'avoir séparé la sensation, le désir, la faculté motrice, et même la conception[1] d'avec l'intelligence supérieure, car ces facultés, dans les êtres où elles coexistent, ne peuvent appartenir à deux âmes différentes, comme nous avons essayé de le faire voir plus haut[2].

Aristote avait cependant aperçu cette vérité, car on trouve dans son traité de l'Ame les aveux suivants : « Quelques-uns avancent que l'âme connaît par une partie, et qu'elle désire par une autre. Mais si l'âme a des parties d'où lui vient l'unité? ce n'est pas du corps, puisqu'il a lui-même des parties. Si quelque principe supérieur à l'âme lui donne de l'unité, c'est celui-ci qui est l'âme; s'il est lui-même composé, il faudra lui chercher un principe qui le rende un et ainsi à l'infini; si on le dit simple, pourquoi ne pas attribuer de prime abord la simplicité à l'âme[3]? »

1. Ἡ φαντασία.
2. Voy. même livre, chap. Ier, § 2, p. 9-10.
3. *De l'Ame*, livre Ier, chap. v, § 17-19.

§ 2. De l'opinion qui n'accorde à l'âme que l'entendement pur.

Saint Augustin avait fait observer que si l'âme s'imagine être un feu, un air subtil, ou le sang, ou une certaine disposition du cerveau, ou une quintessence distincte des quatre éléments, elle ne sait pas cela de science certaine et ne fait que le conjecturer; qu'en conséquence tout ce qu'on peut affirmer de l'âme, c'est qu'elle pense et non pas qu'elle soit étendue. Il ajoutait que si elle était un des éléments dont il est question plus haut, elle le saurait certainement comme elle sait certainement qu'elle pense[1]. Descartes a marqué plus fortement encore cette opposition de l'âme et des choses étendues; il a fait voir que l'âme connaît l'étendue, comme quelque chose d'étranger, et qu'elle se connaît elle-même comme quelque chose de non étendu[2]. Quand on lui objectait que l'âme pourrait bien être au fond une propriété du corps étendu, et ignorer qu'elle le fût, il répondait comme saint Augustin : puisqu'elle sait qu'elle pense, si elle était étendue elle le saurait également; l'étendue et la pensée sont non-seulement différentes, mais encore opposées et l'une exclut l'autre[3]. Nous avons vu en effet tout à l'heure dans Aristote comment la pensée exclut l'étendue et le mouvement. Mais pour Descartes, comme pour Aristote et Platon, l'âme raisonnable ou l'entendement est la seule âme humaine. Descartes ne place pas dans une seconde âme le principe du mouvement et des inclinations : suivant lui le mouvement procède de la matière et ne dépend que de la disposition des organes; et la faculté de sentir et d'imaginer n'appartient à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe au corps. Il n'y a donc, aux yeux de ce philosophe, qu'une seule âme dans l'homme et cette âme ne possède en propre que l'entendement[4]. Mais les autres facultés que nous attribuons à l'âme demandent aussi bien que l'intelligence un

1. Saint Augustin, *de la Trinité*, livre X, chap. x.
2. *OEuv. phil.* de Descartes, édit. Ad. G., introduction, p. cxvi.
3. *Id. ibid.*
4. *Ibid.*, p. cxvii et cxviii.

sujet simple et permanent[1], et si l'on peut les attribuer à un sujet composé de parties, toutes les raisons qu'on emploiera pour le prouver prouveront aussi qu'on y doit rapporter l'entendement.

### § 3. De l'opinion qui n'accorde à l'âme que la volonté.

Platon, Aristote et Descartes s'accordent donc à ne séparer tout à fait du corps que l'entendement ou l'intelligence. Un philosophe de nos jours[2] est allé encore plus loin : il n'a laissé dans l'âme que la volonté. Le *moi*, dit-il, ne peut se distinguer du corps, que s'il est une cause autonome, et il n'est une telle cause que par la volonté. Rien de ce qui est involontaire ne fait partie du *moi*. Ce n'est pas seulement le plaisir et la peine, l'amour et la haine, l'espérance et la crainte que ce philosophe rejette dans le corps, ce sont les idées involontaires, les souvenirs spontanés, les croyances qui ne dépendent pas de notre volonté. Si la crainte agit sur notre corps et lui cause un certain saisissement, selon notre auteur, c'est le corps qui agit sur le corps; l'âme n'intervient pas en cela. Si la maladie nous inspire de la tristesse, c'est toujours le corps qui agit sur le corps, sans que le moi y soit pour rien, et lorsque Turenne, à sa première bataille, se sentant trembler, s'adresse à son corps et lui dit : « Tu trembles, carcasse; mais si tu savais jusqu'où je *veux* te mener aujourd'hui, tu tremblerais bien davantage, » ce n'est pas l'âme de Turenne qui se gourmande elle-même, et qui tente d'étouffer ses craintes; c'est l'âme qui parle au corps, et qui cherche à en comprimer les mouvements. Jusque-là, notre philosophe ne s'écarte pas de Descartes; mais il ajoute : la connaissance des vérités absolues elles-mêmes n'appartient à l'âme que parce que la volonté est nécessaire pour l'acquisition de ces connaissances. Enfin, suivant lui, la volonté constituant seule le *moi*, la perte de la volonté le détruit; ce qu'on appelle l'*aliénation mentale* n'est autre chose que l'absence de la volonté; le fou ne s'appartient plus à lui-même, il est *aliéné*, *alienus*, il appartient à un autre, c'est-à-dire à son corps.

1. Voy. plus haut, même livre, chap. Ier, § 2 et 3.
2. M. Maine de Biran.

Nous pensons, comme on l'a vu, que non-seulement la volonté, mais encore l'intelligence involontaire et de plus l'inclination et la faculté motrice font partie du moi, et ne peuvent être le corps. Aristote a parfaitement démontré que l'intelligence, qu'il envisageait dans son action spontanée, c'est-à-dire lorsqu'elle est encore dépourvue du secours de la volonté, ne peut appartenir qu'à un sujet simple. Si l'on parvient à prouver que la matière peut penser involontairement, on n'aura pas de peine à prouver qu'elle peut vouloir. Par la volonté libre, le *moi* se distingue encore plus fortement de son corps que par toute autre de ses facultés, nous l'accordons; mais la conscience qui lui fait apercevoir sa volonté, lui fait apercevoir aussi sa pensée involontaire. Nous disons : *je* me souviens, comme nous disons *je* veux, et nous savons que dans l'un et dans l'autre cas, nous parlons d'autre chose que de notre corps.

De plus, à quels actes notre volonté s'applique-t-elle ? A des actes dont nous possédons la connaissance antérieure. Nous ne pouvons vouloir un acte dont nous n'ayons pas connaissance : comment le vouloir si nous ne le connaissons pas. Il faut donc que la connaissance précède la volonté : si la connaissance précède la volonté, elle a donc été d'abord involontaire. Or cette connaissance involontaire, doit résider dans le même être que la volonté. Je ne puis vouloir l'acte dont un autre a seul connaissance et qui m'est entièrement inconnu ; on ne doit pas mettre la volonté en moi et la connaissance de l'acte à vouloir dans un autre ; or c'est précisément ce qu'on fait quand on place la connaissance involontaire dans le corps. Sur ce pied, c'est moi qui veux, et c'est mon corps qui sait ce que je veux. Quant à moi je ne le sais pas, car pour le savoir, il faudrait que je l'eusse connu d'abord involontairement, et on me refuse la connaissance involontaire.

Secondement, ma volonté ne peut s'appliquer qu'à un acte qui me soit propre; elle est sans prise sur l'acte d'autrui : elle ne gouverne pas votre pensée, elle ne peut gouverner que la mienne. Si donc ma volonté s'applique à une pensée, non-seulement ce doit être à une pensée qui précède la volonté, mais encore à une pensée qui soit la mienne. Or, on suppose

que ma volonté s'applique à la pensée d'autrui, quand on avance que toute pensée qui précède la volonté est dans le corps et non dans l'âme. Si l'on reconnaît que ma volonté ne peut s'appliquer qu'à ma pensée, et que j'ai pensé involontairement avant de penser volontairement, on reconnaît que j'existais avant de vouloir, et que l'âme n'est pas entièrement constituée par la volonté.

Répliquera-t-on que l'âme peut exister sans la volonté, mais non pas la conscience de l'âme ou le *moi* proprement dit, c'est-à-dire l'âme se connaissant elle-même? Nous répondrons qu'avant de vouloir se mieux connaître, l'âme a dû se connaître d'abord involontairement, d'une manière confuse, car autrement la volonté de se connaître n'aurait pas eu où se prendre; la connaissance confuse et involontaire de moi-même a donc précédé la connaissance distincte et volontaire, et le *moi*, en entendant par ce mot seulement la conscience de soi-même, a précédé la volonté.

Le fou, dit-on, n'est tel que parce qu'il a perdu la volonté : donc c'est la volonté qui constitue l'intelligence. Nous avons sur ce sujet à faire plus d'une contestation. Premièrement le fou n'a pas perdu toute intelligence; secondement il n'a pas perdu la volonté. Le fou continue de percevoir les objets extérieurs, et quelquefois il se souvient du passé; mais il pervertit ses perceptions et ses souvenirs par le mélange d'une conception et d'une croyance qui constituent précisément sa folie[1]. Percevoir, se souvenir, concevoir, croire, sont des actes de l'intelligence; on ne peut donc pas dire que le fou ait perdu toute intelligence. On n'est pas plus fondé à soutenir qu'il ait perdu toute volonté : il fait souvent effort pour chasser ses visions et ses croyances, et alors même qu'il n'y réussit pas, il fait acte de volonté; souvent aussi il conserve volontairement ses illusions; il emploie sa volonté à lutter contre les raisons qu'on lui donne, et il accomplit volontairement les actes qui satisfont sa croyance[2]. Ce n'est donc pas le défaut de volonté qui établit la différence entre le fou et l'homme sain d'es-

1. Voy. une *Analyse de la folie*, plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. II.
2. Voy. plus loin, *la Volonté*, livre V, chap. Ier.

prit. Cette différence consiste en ce que le premier confond ses conceptions et ses perceptions et en ce que le second les distingue. On avance d'ailleurs des choses contradictoires quand on dit que la volonté seule constitue le *moi*, et que le fou, qui n'a plus sa volonté, ne s'appartient plus à lui-même. Si la volonté seule fait l'âme et que le fou ait perdu la volonté, il faut dire que l'âme du fou n'existe plus, et non pas qu'il appartienne à autrui. Mais si l'âme du fou n'existe plus, comment revient-il à la raison? L'âme redescend donc alors dans le corps qu'elle avait cessé d'animer; mais où s'était-elle envolée pendant le cours de la folie?

La théorie que nous avons proposée donne à l'âme humaine plus de facultés que les théories précédentes. Platon et Aristote ne lui attribuent que la raison pure, dégagée de tout commerce des sens, et ils placent dans une âme inférieure, dépendante du corps et périssant avec lui la faculté motrice, la sensation et l'inclination; et même Aristote rejette dans cette âme périssable la conception ou la représentation mentale des choses absentes. Descartes n'accorde à l'âme humaine la faculté de sentir et d'imaginer qu'en tant qu'elle est jointe au corps et il ne promet l'immortalité qu'à l'entendement pur. Enfin, un philosophe moderne ne laisse dans l'âme que la volonté et fait de tout le reste une fonction du corps. Nous avons essayé de montrer que la faculté motrice et l'inclination demandent un sujet simple et permanent, comme l'entendement et la volonté; que si l'on explique la sensation, l'amour, le souvenir par les mouvements de la matière, la même explication s'appliquera tout aussi bien à la volonté et à l'intelligence pure. C'est le même être qui aime, qui connaît, qui meut, et qui veut aimer, connaître et mouvoir. L'âme humaine se distingue donc du corps par quatre classes de facultés.

FIN DU LIVRE PREMIER.

# LIVRE SECOND.

## DE LA MÉTHODE QUI CONVIENT A LA DÉTERMINATION DES FACULTÉS.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### DESCRIPTION DE CETTE MÉTHODE.

§ 1. CE N'EST PAS LA DIFFÉRENCE DES PHÉNOMÈNES, MAIS LEUR INDÉPENDANCE RÉCIPROQUE QUI DOIT LES FAIRE ATTRIBUER A DES CAUSES DIFFÉRENTES. — § 2. DE LA MÉTHODE PROPRE A LA DÉTERMINATION DES FACULTÉS CHEZ LES ANCIENS ET CHEZ LES MODERNES.

**§ 1. Ce n'est pas la différence des phénomènes, mais leur indépendance réciproque qui doit les faire attribuer à des causes différentes.**

L'étude de l'âme ne se borne pas à décrire et à classer les objets comme l'histoire naturelle; elle recherche les causes des faits, c'est-à-dire qu'elle s'efforce de déterminer les facultés qui produisent les phénomènes de l'âme, de même que la physique essaye de déterminer les propriétés qui causent les phénomènes des corps.

La méthode qui règle la recherche des causes a été instinctivement et confusément suivie à toutes les époques; mais c'est Bacon qui l'a nettement décrite pour la première fois. Ce n'est pas seulement aux sciences physiques que s'applique la méthode exposée par ce grand philosophe, c'est encore aux sciences morales et particulièrement à l'étude des facultés de l'âme humaine, comme Bacon en a fait la remarque[1].

1. *Novum organum*, lib. I, § 127.

Il s'est introduit depuis quelque temps en France une fausse opinion sur la doctrine de Bacon. L'on a supposé que ce philosophe avait regardé comme impossible l'observation de l'âme par elle-même, et on interprétait dans ce sens une phrase célèbre ainsi conçue : « Si l'esprit humain, pour agir sur la matière, contemple la nature des choses et les œuvres de Dieu, son action est conforme aux lois de la nature et est déterminée par ces lois, mais s'il se retourne sur lui-même, comme une araignée tissant sa toile, son action est vague et produit une doctrine dont les tissus sont admirables par la finesse du fil et du travail, mais frivoles et vains quant à l'usage[1]. » Mais l'auteur parle ici non pas des philosophes qui étudient leur âme, mais des physiciens qui veulent connaître la nature extérieure, et qui, au lieu de contempler les *Œuvres de Dieu*, retournent leur esprit sur lui-même, et inventent des hypothèses qui ne ressemblent pas à la réalité[2]. C'est ainsi qu'Aristote, au lieu d'observer le cours des astres, imagine que le cercle est la figure la plus parfaite, et qu'en conséquence les astres, dans leur cours, doivent décrire une circonférence de cercle. On aurait dû se souvenir d'ailleurs que Bacon, dans son traité des *Progrès et de la Dignité des Sciences*, divise la philosophie en trois parties : la philosophie divine, la philosophie naturelle et la philosophie humaine, et que dans le tableau qu'il trace de cette dernière, l'étude de l'âme et de ses facultés occupe une très-grande place.

Bacon ne s'occupe pas de rechercher quelle est l'origine de la notion de cause[3], mais prenant ce mot tel qu'il est entendu par tout le monde, il indique les moyens de déterminer la cause d'un phénomène donné.

Si la physique et l'étude de l'âme observent les phénomènes, l'une par les sens extérieurs, l'autre par la conscience, et ont ainsi d'abord un instrument différent, elles suivent la même méthode pour s'élever des phénomènes à la découverte

1. *De augment. et dignit. scient.*, ed. Bouillet, lib. I, § 31.
2. *Novum organum*, ed. Bouillet, lib. I. Aph. 62, 63, 95.
3. Voy. plus loin, livre V, chap. II, § 5, et livre VI, sect. Ire, chap. IV.

des causes, c'est-à-dire à la détermination des propriétés dans les corps ou des facultés dans les esprits. Pour établir que deux phénomènes doivent être rapportés à deux causes différentes, la physique exige l'une des deux conditions suivantes : ou que ces deux phénomènes soient indépendants l'un de l'autre ; ou que, s'ils ne peuvent se séparer, ils se montrent au moins dans des proportions différentes. Ainsi la chute des corps solides et l'ascension des vapeurs sont deux phénomènes différents, et l'ancienne physique les attribuait à des propriétés diverses des corps ; mais les physiciens modernes, ayant remarqué que la vapeur ne monte qu'en même temps que l'air descend et pousse la vapeur, ils attribuent l'ascension des vapeurs à la même cause que la chute des solides, c'est-à-dire à la gravitation. Si la lumière et la chaleur se montraient toujours ensemble et toujours dans la même proportion, la physique n'aurait considéré ces deux phénomènes que comme deux effets d'une même cause. Si la ténacité d'un corps était, comme on serait tenté de le croire avant l'expérience, en raison directe de sa densité, on aurait considéré ces deux phénomènes comme produits par une seule propriété. Mais l'expérience ayant montré qu'ils ne sont pas en proportion l'un de l'autre, la physique les a rapportés à deux propriétés différentes dans les corps.

C'est sur cette indépendance réciproque des phénomènes que porte toute la méthode de Bacon. Il suppose qu'on recherche la cause de la chaleur et il demande qu'on dresse, 1° une table de toutes les circonstances où se produit la chaleur, c'est ce qu'il appelle *la table de présence* ; 2° une liste de toutes les circonstances analogues aux premières, où l'on croirait trouver la chaleur, et où elle ne se produit pas, c'est *la table d'absence* ; 3° une liste des quantités de la chaleur dans toutes les circonstances où elle s'est produite, c'est *la table des degrés*. Ces tables étant dressées, si l'on a d'abord été tenté de croire que la chaleur devait se rapporter à la même cause que la lumière, on verra, 1° sur la liste de présence, que la chaleur s'est produite dans des circonstances où il n'y avait pas de lumière ; 2° sur la table d'absence, que la chaleur ne se produit pas de

des circonstances où se produit la lumière ; 3° sur la table des degrés que les quantités de la chaleur ne coïncident pas avec celles de la lumière. On renoncera donc à croire que la chaleur se rapporte à la lumière comme l'effet à la cause, ou que l'une et l'autre soient deux effets de la même propriété. On rejettera ainsi successivement toutes les suppositions, jusqu'à ce qu'on rencontre une circonstance, ou, comme dit Bacon, une forme qui accompagne toujours la chaleur et qui se montre avec elle dans la même proportion : c'est ce que le philosophe appelle procéder par des exclusions légitimes[1]. C'est là le fond de ce qu'il nomme la *méthode inductive*. Le reste des préceptes qu'il donne se rapporte à l'art de dresser les tables, c'est-à-dire de varier et d'inventer les expériences, ou les circonstances dans lesquelles se présente le phénomène dont on cherche la cause[2].

Cette méthode doit s'appliquer à l'étude de l'esprit humain, comme nous l'avons dit plus haut. On objecte que le physicien ne voit pas les causes, c'est-à-dire les propriétés des corps, et que c'est pour cela qu'il les cherche, mais que l'esprit humain, ayant conscience de ses facultés, n'a pas à les induire des phénomènes. Nous répondons qu'à l'exception du pouvoir de vouloir[3], l'esprit n'a conscience de ses facultés qu'au moment où elles s'exercent, et que pour juger si elles sont distinctes les unes des autres, il doit observer si l'action de l'une est indépendante de l'action de l'autre, ou si au moins ces deux actions se manifestent ensemble à des degrés différents. L'indépendance des facultés ne se prouve donc que par l'indépendance des phénomènes, et la méthode inductive de Bacon est la seule qui convienne à la détermination des facultés.

Il ne suffit pas que deux phénomènes soient différents pour être indépendants l'un de l'autre. Supposons que nous ayons à examiner ces deux couples de phénomènes, 1° le jugement et le raisonnement, 2° le souvenir des mots et le souvenir des figures : si l'expérience nous montre que le raisonnement contient

1. *Progredi per rejectiones et exclusiones debitas.*
2. *Novum organum*, lib. II, pars prima.
3. Voy. plus loin, livre V, chap. Ier et livre VI, sect. Ire, chap. IV.

trois jugements et que celui qui raisonne juge trois fois[1], il n'y aura entre le raisonnement et le jugement qu'une différence de degré, et ils devront se rapporter à la même cause; si au contraire, le souvenir des mots n'est pas toujours accompagné du souvenir des figures; si l'un n'est pas un degré qu'il faille franchir pour arriver à l'autre, nous reconnaîtrons ici deux phénomènes tout à fait indépendants et nous les rapporterons à deux facultés différentes.

La différence des phénomènes ne suffit donc pas pour qu'on les rapporte à des causes différentes; leur ressemblance n'est pas non plus une raison pour qu'on les attribue à la même cause, car des phénomènes peuvent être semblables et indépendants l'un de l'autre. Ainsi le souvenir des mots et le souvenir des figures se ressemblent par l'acte de l'esprit, et cependant ils ne peuvent se rapporter à une seule faculté, à une seule mémoire, dont ils seraient les divers degrés ou les différents modes. Le mode est inséparable du sujet; et de deux degrés, le plus élevé contient le second, comme le raisonnement contient le jugement. Or, du souvenir des mots et du souvenir des figures aucun ne contient l'autre et aucun n'est inséparable de l'autre. La mémoire doit donc être considérée comme un nom général que l'on donne à plusieurs facultés.

Lorsque, par la méthode inductive de Bacon, on a découvert ou déterminé les facultés de l'âme, on essaye d'en donner une classification, ou de les distribuer en genres et en espèces. On s'impose alors une tâche semblable à celle de l'histoire naturelle ou des sciences de classification, et la méthode qu'on doit suivre est celle qui est propre à ces sciences, c'est-à-dire qu'on doit faire des divisions distinctes, complètes et fondées sur des caractères importants. On a une difficulté de plus, c'est de ne pas prendre la ressemblance pour l'identité de nature. L'histoire naturelle n'est pas exposée à cet écueil, parce que les objets dont elle s'occupe sont placés dans l'espace hors les uns des autres; mais les phénomènes de l'âme sont impliqués les uns dans les autres, sans étendue, sans

1. Voy. plus loin, livre VIII.

forme, sans couleur, et il suffit d'un moment de distraction, pour confondre la différence avec l'indépendance, ou la ressemblance avec l'identité.

Ainsi, 1° constater l'indépendance réciproque des phénomènes pour découvrir celle des causes; 2° classer les facultés d'après les caractères importants de ressemblance et de différence qu'elles peuvent offrir, telles sont les deux règles de la méthode qui convient à la détermination des facultés.

§ 2. De la méthode propre à la détermination des facultés chez les anciens et chez les modernes.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie, on s'aperçoit que les dissentiments des philosophes touchant l'analyse de l'esprit humain viennent, ou de ce qu'ils ont confondu la différence des phénomènes avec leur indépendance, et leur ressemblance avec leur identité, et ont ainsi violé la première règle de la méthode, ou de ce qu'ils ont mal classé les facultés qu'ils avaient découvertes. De ces deux causes de désaccord, la première est la plus grave.

Platon n'a pas méconnu la méthode qui doit régler la recherche des facultés de l'âme, bien qu'il ne s'en soit pas rendu compte d'une manière explicite, comme Bacon. Quelques passages des *Dialogues* prouvent que Platon était dans la bonne voie : il démontre dans la République que l'aptitude à la science appartient à une autre cause que le courage, parce que ces deux caractères sont souvent séparés. La mémoire, dit-il, la présence d'esprit, la vivacité de conception et toutes les qualités semblables se rencontrent rarement avec la force et le courage. D'un autre côté, la fermeté et la constance, auxquelles on se fie volontiers dans la guerre, sont souvent aussi étrangères à la science qu'à la crainte, et l'étude ne cause aux guerriers que le sommeil et les bâillements[1]. C'est aussi par la séparation des phénomènes que, dans le Théétète, il distingue la connaissance d'avec la croyance, et que dans

1. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 503, e; édit. Tauch, t. V, p. 233-4.

l'Hippias, il sépare le beau de tous les éléments qui sont d'ordinaire confondus avec la beauté.

Mais le lieu où il insiste le plus sur la méthode propre à la détermination des facultés, c'est le passage de la République où il établit sa division des facultés de l'âme en *désir, colère*, et *raison*, dont les scholastiques ont fait *l'appétit concupiscible, l'appétit irascible*, et *le raisonnement*. Platon pose en fait que les désirs[1], la colère[2], et la raison[3] existent dans la cité, où les désirs sont représentés par les artisans, la colère par les guerriers, et la raison par les magistrats. « Ces trois caractères, dit-il, ne peuvent se trouver dans la cité à des degrés divers, que parce qu'ils existent plus ou moins dans les particuliers. Si la colère domine dans les citoyens, l'État est guerrier comme chez les Thraces, les Scythes et presque tous les peuples du Nord; si la raison l'emporte, l'État est ami des sciences comme chez les Athéniens; si le désir du gain est le plus répandu, l'État est marchand et commerçant comme chez les Phéniciens et les Égyptiens. Faut-il rapporter ces trois caractères à l'âme, sans distinction, ou à des facultés différentes? L'homme qui, sans marcher, meut ses bras, est à la fois en repos et en mouvement, mais par différentes parties de son corps : l'âme qui attire et repousse à la fois le même objet, agit donc aussi par des facultés différentes. Si quelque chose retient l'âme, quand elle éprouve la soif, il y a en elle autre chose que ce qui a soif et se porte comme la brute vers le breuvage; car l'âme ne peut faire, par la même faculté sur le même objet, deux actions contraires. Il ne faut pas dire d'un archer que ses mains poussent et tirent à la fois le même arc, mais qu'il le tire d'une main et qu'il le pousse de l'autre. Il y a donc dans l'âme qui résiste à la soif, quelque chose qui l'invite à boire et quelque chose qui le lui défend, et cette dernière partie est plus forte que la première. Dans ce cas, ce qui retient c'est la raison, ce qui pousse c'est le désir. Ce sont deux choses distinctes. Mais la colère est-elle un troisième élément, ou se

1. Ἀι ἐπιθυμίαι, τὰ παθήματα.
2. Ἡ ὀργὴ, ὁ θυμός.
3. Ὁ λογισμὸς, ἡ φρόνησις.

confond-elle avec l'un des deux autres? Leontius, revenant du Pirée, aperçut des cadavres sur la place des supplices; il éprouvait le désir de les voir et en même temps il s'irritait contre son désir. Le désir l'emporta enfin, il courut vers la place et en ouvrant les yeux : « Méchants, s'écria-t-il, rassasiez-vous de ce beau spectacle! » Cet exemple montre que la colère lutte quelquefois contre le désir et que, par conséquent, elle s'en sépare. Lorsque le désir veut faire violence à la raison, la colère vient au secours de celle-ci, mais la colère ne se joint jamais au désir pour combattre la raison. Lorsque nous avons offensé quelqu'un, plus nous sommes raisonnables, plus nous souffrons patiemment les représailles, et notre colère ne s'élève pas contre celui que nous avons offensé. Si nous sommes, au contraire, l'objet d'une injustice, notre colère s'enflamme, jusqu'à ce qu'elle obtienne vengeance ou qu'elle se calme, sous l'empire de la raison, comme le chien sous la main du berger, ou comme les guerriers sous l'autorité des magistrats. Voici maintenant comment la colère se distingue de la raison : Chez les enfants, la première se montre presque dès la naissance; la seconde vient plus tard, et chez quelques hommes elle ne vient jamais. Cette séparation de la colère et de la raison se montre encore mieux dans les animaux. On peut citer à l'appui de cette opinion ce vers d'Homère sur Ulysse :

Il frappe sa poitrine et gourmande son cœur [1].

Le poëte oppose ici la raison à la colère. Il y a donc autant de facultés dans l'âme que d'ordres de citoyens dans l'État. La raison doit commander, la colère doit la défendre, et le désir doit obéir. La première engendre la sagesse, la seconde le courage, et leur bon accord la justice et la tempérance [2]. »

Il résulte de ce passage que Platon reconnaît des facultés différentes : 1° quand les phénomènes se séparent les uns des autres, comme la connaissance et la croyance, le cou-

1. *Odyss.*, XX, 17.
2. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 435; édit. Tauchnitz, t. V, p. 147 et suiv.

rage et l'amour de la science; 2° et surtout lorsque ces éléments sont en guerre les uns contre les autres. Nous n'examinons pas quant à présent si Platon, qui a bien connu la méthode, l'a aussi bien mise en pratique, et si par exemple, il n'aurait pas dû distinguer deux genres de colère : l'une qui s'unit à la raison et qui s'appelle indignation, l'autre qui s'unit aux passions égoïstes, et qu'il a signalée lui-même chez les animaux. Cette discussion nous ferait anticiper sur des explications qui trouveront mieux leur place ailleurs [1]. Nous nous contentons en ce moment de montrer que Platon admettait que la différence des phénomènes est insuffisante pour marquer la distinction des facultés, et que pour l'établir il cherchait des actes qui fussent indépendants les uns des autres.

Aristote suit implicitement la même méthode, lorsqu'il déclare par exemple que l'âme sera distincte du corps, si l'on peut rapporter à l'une des phénomènes qui soient tout à fait indépendants de ceux qu'on rapporte à l'autre [2], ou lorsqu'il établit par l'indépendance des phénomènes que la faculté motrice n'est ni la faculté nutritive, ni la faculté sensitive, ni l'intelligence, ni le désir, etc. [3] Mais il ne donne nulle part une description directe de la méthode qui convient à la détermination des facultés. Il s'est contenté de présenter un tableau fidèle et ineffaçable de la méthode de déduction, qui part des propositions générales pour redescendre aux propositions particulières, et il a laissé à Bacon le soin de tracer les règles qui nous dirigent dans la recherche des causes.

Descartes ne s'est pas occupé de l'art de rattacher les phénomènes de l'âme à leurs différentes facultés. Si l'on consulte la seconde partie du *Discours de la Méthode*, et les deux ouvrages posthumes intitulés : *Règles pour la direction de l'esprit* et *Recherches de la vérité par la lumière naturelle*, on trouvera dans ces immortels écrits des préceptes généraux qui recommandent de fonder la connaissance sur l'évidence et de la dé-

1. Voy. plus loin, livre IV, chap. Ier, § 3.
2. *Traité de l'Ame*, livre Ier, chap. Ier, § 12 et 13.
*Ibid*; livre III, chap. IX, § 4 et suiv.

velopper par des analyses complètes, mais ces préceptes conviennent à tous les genres de sciences et n'indiquent pas la marche particulière à celles qui recherchent les causes. Il y a même un passage de Descartes qu'on pourrait tourner contre la méthode de ces sciences : « L'auteur, dit-il, en parlant d'un ouvrage de Herbert, veut qu'il y ait en nous autant de facultés qu'il y a de diversités à connaître ; ce que je ne puis entendre autrement que, comme si à cause que la cire peut recevoir une infinité de figures, on disait qu'elle a en soi une infinité de facultés pour les recevoir. Mais je ne vois point qu'on puisse tirer aucune utilité de cette façon de parler, et il me semble plutôt qu'elle peut nuire en donnant sujet aux ignorants d'imaginer autant de diverses petites entités en notre âme. C'est pourquoi j'aime mieux concevoir que la cire par sa seule flexibilité reçoit toutes sortes de figures, et que l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau pour les choses corporelles [1]. »

Si l'on rapporte à une seule propriété de la cire, à la flexibilité, toutes les figures qu'elle peut recevoir, c'est précisément parce que toutes y sont reçues sans exclusion. Le morceau de cire qui reçoit la forme du cube reçoit celle de la sphère, etc. Mais toute âme qui produit un acte intellectuel est-elle également propre à produire tous les autres? c'est la question qu'il faut se poser. Avec la méthode que Descartes adoptait il devait arriver à ne reconnaître qu'une seule propriété dans les corps et qu'une seule faculté dans l'âme, et il y est parvenu en effet. Pour lui, l'étendue est la substance des corps, et la mobilité des parties est la seule propriété d'où dérivent tous les phénomènes visibles [2]. Mais cette théorie n'explique pas pourquoi tous les corps n'ont pas le même degré de solidité, de ténacité, de capacité pour la chaleur, etc.; car si l'on dit qu'ils ont différentes aptitudes à tel ou tel mouvement, on rétablit la pluralité des propriétés, et il faut pour les déterminer avoir de nouveau recours à l'indépendance des phénomènes. De même, si l'on

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. IV, p. 219-20.
2. *Ibid*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 288 et suiv., et t. III, p. 281 et suiv.

avance que l'âme acquiert toutes ses connaissances par une seule faculté, par la réflexion qu'elle fait soit sur elle-même, soit sur les dispositions du cerveau, on n'explique pas par là comment, par exemple, elle se souvient des figures sans se souvenir des mots, comment elle connaît quelquefois sans croire, ou croit quelquefois sans connaître; ou bien, si l'on dit qu'elle a plus ou moins d'aptitude à la réflexion sur tel ou tel objet, on rétablit la pluralité des facultés intellectuelles qu'on avait voulu éviter.

Depuis Descartes, les philosophes ont, à son exemple, souvent confondu la différence des phénomènes avec leur indépendance, et leur ressemblance avec leur identité. Nous n'avons d'exception à faire que pour un seul, qui n'a pas toujours bien suivi la méthode, mais qui l'a explicitement exposée en des termes précis. Ces termes méritent d'être rapportés, et ils résumeront ce que nous avons dit de la méthode propre à la détermination des facultés. « Lorsque deux sentiments, dit David Hume, s'accompagnent toujours au même degré, il faut les rapporter à la même cause. C'est ainsi que les physiciens pensent que la lune est retenue dans son orbite par la même force qui fait tomber les corps vers la terre, parce que le calcul prouve que ces deux phénomènes s'accompagnent et sont en proportion l'un de l'autre. Cette manière de raisonner ne doit-elle pas produire autant de conviction dans les recherches morales que dans les recherches physiques[1]? »

1. *Essais philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 153.

# CHAPITRE II.

## DIVISION DES FACULTÉS.

§ 1. LA DIVERSITÉ DES FACULTÉS NE DIVISE POINT L'AME. — § 2. DE L'ANCIENNE DIVISION DES FACULTÉS EN SENS ET RAISON. — § 3. DE LA DIVISION DES FACULTÉS EN FACULTÉ MOTRICE, INCLINATIONS, VOLONTÉ ET INTELLIGENCE.

### § 1. La diversité des facultés ne divise point l'âme.

Nous entendons par facultés les causes des phénomènes de l'âme. Suivant Platon : « les facultés[1] sont quelque chose par quoi nous pouvons ce que nous pouvons et par quoi tout être peut ce qu'il peut[2]. » La faculté est un pouvoir; nous examinerons plus loin comment nous arrivons à la notion du pouvoir et de la cause[3], et pourquoi les causes sont appelées propriétés dans les corps et facultés dans les âmes[4]; chacun comprend le mot de *pouvoir* et par conséquent le mot de *faculté*, et cela nous suffit quant à présent.

Ce quelque chose par quoi nous pouvons ne doit pas être considéré comme distinct de l'âme. Le pouvoir s'identifie avec l'être qui le possède. Bossuet dit avec raison. « La mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et qu'elle choisit... Toutes les facultés ne sont au fond que la même âme qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations[5]. »

L'âme accomplit des actes indépendants les uns des autres,

1. Δυνάμεις.
2. *Rép.*, édit. H. E., II, 477, b.; éd. Tauch, t. V, p. 202.
3. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. IV.
4. Voy. plus loin, livre V, chap. II, § 5.
5. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. Ier, § 20, à la fin.

qui nous font connaître en elle des pouvoirs indépendants, mais ces pouvoirs ne sont pas hors les uns des autres ni hors de l'âme, et ils n'en brisent pas l'unité[1]. Le monde physique lui-même présente une image de l'indivisibilité de l'âme et de la pluralité de ses facultés : les physiciens admettent que les propriétés se pénètrent dans la molécule; que là où se trouve la solidité, se trouvent aussi, quoique à des degrés divers, la ténacité, la ductilité, et les propriétés qui produisent la chaleur, la couleur, le son, l'odeur, la saveur; que tout cela occupe le même point de l'espace et du temps. Leibniz accordait même la simplicité à la monade corporelle, mais il établissait cette différence entre celle-ci et la monade spirituelle, que pour faire un corps, il fallait plusieurs monades, tandis qu'il n'en fallait qu'une pour faire une âme.

Les facultés, si nombreuses qu'on les admette, se rapportent donc toutes au même *moi;* ce *moi* simple se retrouve entier et indivisible dans la connaissance, dans la croyance, dans l'amour, dans la volonté. Toutes ces facultés se pénètrent mutuellement; il n'y a pas le *moi* de l'intelligence, le *moi* de la volonté; il n'y en a qu'un seul pour toutes. Comment le moi est-il un et divers : nous ne pouvons le dire; mais la conscience nous montre qu'il a ces deux qualités. Les facultés existent donc, indépendantes les unes des autres, sans diviser l'âme et sans la multiplier.

### § 2. De l'ancienne division des facultés en sens et raison.

Après avoir déterminé les facultés par l'indépendance des phénomènes, il faut distribuer ces facultés en différentes classes, suivant les caractères de ressemblance qu'elles présentent à l'observation. Ce travail de classification qui est le dernier dans l'ordre de l'invention, doit être le premier dans l'ordre de la transmission de la science : nous devons donc faire connaître d'abord les classes générales entre lesquelles on peut distribuer toutes les facultés de l'âme.

1. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier, § 2.

La classification la plus ancienne est celle qui comprend toutes les facultés sous deux titres : les *sens* et la *raison*. Elle est déjà employée par Socrate, qui probablement ne l'avait pas inventée et la prenait dans le langage commun. « Les dieux, dit-il, ont accordé aux hommes les sens[1], appropriés à chaque objet particulier, par le moyen desquels nous jouissons de tous les biens, et la raison[2], par laquelle réfléchissant sur ce que nous sentons et nous rappelant le passé, nous apprécions l'utilité de chaque chose et inventons les moyens de nous assurer les biens et d'éloigner les maux[3]. »

Ainsi Socrate attribue aux sens la connaissance des objets particuliers, les plaisirs et les peines; et à la raison la connaissance des phénomènes intérieurs, la mémoire du passé, la prévision de l'avenir, et aussi la formation des idées générales et abstraites qu'il appelle la *dialectique*[4].

Platon, dans un passage de la République, déjà cité par nous, établit que l'âme a trois facultés : le désir, la colère et la raison ; mais partout ailleurs il revient à la division de Socrate, et se contente d'opposer les sens et la raison. Il dit qu'on entend par le mot sentir[5], tous les actes de l'âme qui s'accomplissent à l'aide du corps[6], et il rapporte aux sens non-seulement la vue, l'ouïe, l'odorat, etc., mais les plaisirs et les peines, les désirs et les craintes[7]; quant à la raison[8], il lui attribue les mêmes actes que Socrate et de plus la connaissance de l'essence immua-

1. Αἰσθησεις.
2. Λογισμός.
3. Xénophon, *Mémoires*, livre IV, chap. III, § 11.
4. Xénophon, *Mémoires*, livre IV, chap. V, § 11 et chap. VI, § 1.
5. Αἰσθάνεσθαι.
6. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 186; édit. Tauchnitz, t. Ier, p. 295.
7. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 155, d. e.; édit. Tauchnitz, t. Ier, p. 248.
8. Λογισμός, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 65; édit. Tauch., t. Ier, p. 112; λόγος, *Phédon*, édit., H. E., t. Ier, p. 66; édit. Tauch., t. Ier, p. 114. Διάνοια, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 65; édit. Tauch., t. Ier, p. 112. *République*, édit. H. E., t. II, p. 510, a; édit. Tauch., t. V, p. 242; φρόνησις, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 110; édit. Tauch., t. Ier, p. 185, Ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' αὑτήν, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 65, c.; édit. Tauch., t. Ier, p. 113.

ble des choses [1], des vérités mathématiques [2] et des vérités nécessaires [3].

Socrate et Platon font encore rentrer dans la raison la liberté [4] qu'ils définissent le pouvoir de bien faire, et qui, disent-ils, ne nous est ravie que par les passions [5].

Cette division est claire, naturelle, fondée sur un fait assez important, c'est-à-dire sur l'intervention du corps dans une partie des actes de l'âme. Mais peut-être n'est-elle pas complète et néglige-t-elle des caractères plus importants encore que celui qu'elle considère? Premièrement, la connaissance des objets corporels est ici confondue avec la peine et le plaisir, l'amour et la haine; cette connaissance figurerait mieux, à ce qu'il nous semble, dans la même classe que la mémoire, la prévision de l'avenir et les autres facultés intellectuelles. Secondement, si l'on entend par le mot *sentir* les actes de l'âme qui s'accomplissent à l'aide du corps, on ne doit pas pour cela rapporter aux sens toutes les inclinations, car si les sens ont leurs peines et plaisirs, la raison a aussi les siens. Socrate indique lui-même au nombre des plaisirs de l'esprit celui de rechercher les causes des phénomènes; par exemple le plaisir de savoir pourquoi dans une lampe la flamme éclaire, tandis que le cuivre qui brille aussi n'éclaire pas et retrace l'image des objets; pourquoi l'huile entretient la flamme, tandis que l'eau éteint le feu [6]? Il distingue entre l'amour corporel et l'amour intellectuel [7].

Platon fait les mêmes distinctions dans le Philèbe, le Phèdre, le Charmide et le Banquet [8].

1. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 81; édit. Tauch., p. 139; *Cratyle*, édit. H. E., t. Ier, p. 439; édit. Tauch., t. Ier, p. 316. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 247, c. d. e.; édit. Tauch., t. VIII, p. 30.

2. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 526 a.; édit. Tauch., t. V, p. 262.

3. Aristote, *Dern. anal.*, livre I, chap. XXXIII, § 1.

4. Ἐλευθερία.

5. Xénophon, *Mém.*, livre IV, chap. V. Platon, *Charmide*, édit. H. E., t. II, p. 163; édit. Tauch., t. IV, p. 84.

6. Xénophon, *Banquet*, § 7.

7. *Id. ibid.*, § 8.

8. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 32, 47, 50, 51, 62; édit. Tauch., t. III,

Si l'on met d'un côté les connaissances et les peines et plaisirs des sens, il faudra donc mettre de l'autre les connaissances et les peines et plaisirs de la raison.

Mais la limite entre les sens et la raison est-elle assez bien marquée pour servir à une bonne division? Si l'on entend par *sens* toutes les facultés que l'âme exerce à l'aide du corps, la conception d'un objet absent doit-elle faire partie des sens? Platon pense que cette conception[1] est indépendante du corps[2]; Aristote, les Scholastiques, et Descartes disent, qu'elle ne peut exister qu'à l'aide des organes corporels, et ils en font un *sens intérieur* qu'ils opposent à la vue, à l'ouïe, etc., nommés *sens extérieurs* parce que leur organe paraît au dehors[3].

Pour classer les facultés de l'âme d'après l'intervention du corps dans leur exercice, il faut que les rapports de l'âme et du corps soient parfaitement connus, et pour cela, que le corps soit aussi bien étudié que l'âme, c'est-à-dire qu'il faut mêler l'anatomie et la physiologie à la psychologie. Mais sans nier l'importance du rapprochement de ces trois sciences, nous pensons qu'il est d'abord nécessaire de les établir chacune séparément. Il faut donc essayer de classer les facultés de l'âme par les caractères qu'elles présentent en elles-mêmes, sans considérer d'abord l'entremise des organes corporels.

La division de Socrate et de Platon, par cela même qu'elle emprunte sa règle à une autre science qu'à la psychologie, confond dans la même classe des facultés qui devraient être distinguées. Socrate définit la liberté,[4] le pouvoir de bien faire, et il la rapporte à la raison; il a été suivi en cela par son plus

p. 175, 198, 202, 203, 220. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 233, d. e.; édit. Tauch., t. VIII, p. 9. *Charmide*, édit. H. E., t. II, p. 154; édit. Tauch., t. IV, p. 70. *Banquet*, édit. H. E., t. III, p. 214 et suiv.; édit. Tauch., t. VII, p. 268 et suiv.

1. Εἰκασία.

2. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 511, d. e.; édit. Tauch., t, V, p. 245.

3. Aristote, *de l'Ame*, livre Ier, chap. Ier, § 12 et livre III, chap. III, § 4. Saint Thomas, *Somme théologique*, Ire partie, question 78, article 4. *Descartes*, édit. Ad. G., introduction, p. CI et CII. Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, chap. Ier, art. 5.

4. Ἐλευθερία.

illustre disciple, qui regarde la liberté comme une dépendance de la raison. « Connais-tu, dit Platon, un désir[1], qui ne se rapporte pas au plaisir, ou une volonté[2] qui ne se rapporte pas au bien[3]? » Nous montrerons plus loin que l'homme ne possède pas seulement la liberté de vouloir bien faire, mais aussi la liberté de vouloir faire le mal[4]. Si l'ascendant de la raison était pour nous irrésistible, on ne pourrait pas dire que nous y obéissions librement. Quand on suppose que quiconque connaît le vrai et le bon les suit, on ne doit pas distinguer entre raison et volonté. La méthode *inductive* ne permet pas d'établir deux facultés là où il ne se trouve qu'un seul phénomène. Si, au contraire, il ne suffit pas de connaître le bien pour le vouloir, si tout en connaissant le bien nous voulons le mal, il y a lieu de distinguer la volonté ou la liberté non-seulement d'avec les passions mais d'avec la raison, et c'est une distinction que nous ne trouvons pas dans la division commune des sens et de la raison.

Cette division mérite un dernier reproche, c'est d'omettre une action importante de l'âme humaine. Socrate reconnaît, comme on peut le voir en plusieurs endroits des Mémoires de Xénophon, que l'âme est la maîtresse du corps, qu'elle le meut et qu'elle le gouverne[5]. Platon place la faculté motrice dans une âme distincte de l'âme intelligente, mais enfin dans une âme, et cependant cette faculté ne figure pas dans la division générale, adoptée par ces deux philosophes.

Aristote ne s'est pas attaché à donner une classification des facultés; il se contente de blâmer celle de Platon. « C'est, dit-il, un embarras de savoir combien l'âme a de facultés; car, en un sens, elles sont infinies : il y a non-seulement celles que quelques-uns désignent, comme la partie raisonnable, la partie irascible et la partie concupiscible[6], ou, comme on dit encore, la partie raisonnable et la partie irrai-

1. Ἐπιθυμία.
2. Βούλησις.
3. *Charmide*, édit. H. E., t. II, p. 163; édit. Tauchn. t. IV, p 84.
4. Voy. livre V, chap. Ier.
5. Xénoph. *Mém.* Liv. Ier, chap. IV, § 9.
6. Τὸ λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν.

sonnable[1]; mais il en est d'autres qui sont séparées des facultés ordinairement reconnues, plus que celles-ci ne sont séparées entre elles. Il y a par exemple la faculté *nutritive*[2], qui appartient aux plantes et aux animaux, la faculté sensitive[3], qu'il ne serait pas facile de placer ni dans la partie raisonnable ni dans la partie irraisonnable, et encore la faculté représentative ou imaginative[4], qui se sépare de toutes les autres. L'inclination[5] paraît aussi différer, en acte et en puissance, de toutes les autres facultés, et cependant il serait ridicule de l'en séparer; car, dans la partie raisonnable, l'inclination devient la volonté, et dans la partie irraisonnable, elle devient le désir et la colère[6]. »

De ces critiques d'Aristote, les unes sont justes, les autres ne le sont pas. D'une part, la nutrition n'est pas un phénomène que le *moi* se rapporte à lui-même, et d'après le criterium que nous avons posé[7], la faculté nutritive ne fait pas partie des facultés de l'âme. De l'autre, Aristote, qui attribue aux *sens* la *connaissance* des objets extérieurs particuliers, est bien fondé à dire que les sens ne se placent facilement ni dans la raison, qui agit sans le secours du corps, ni dans la partie irraisonnable, qui comprend le désir et la colère et ne contient pas de *connaissance*. Suivant l'opinion d'Aristote, l'imagination, entendue comme conception d'un objet absent, ne peut se passer du corps : elle ne devra donc figurer ni dans la raison, qui est indépendante du corps, ni dans la partie concupiscible ou irascible de l'âme. Quant à l'inclination, Aristote dit à bon droit qu'elle devient le désir et la colère, mais à tort qu'elle devient la volonté, car nous montrerons qu'il ne suffit pas d'une inclination conforme à la raison, pour constituer la volonté[8]. Il ne peut d'ailleurs reprocher à Platon d'avoir né-

1. Τὸ λόγον ἔχον καὶ το ἄλογον.
2. Τὸ τρεπτικόν.
3. Τὸ αἰσθητικόν.
4. Τὸ φανταστικόν.
5. Τὸ ὀρεκτικόν.
6. *De l'Ame*, livre III, chap. IX, § 2 et 3.
7. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier.
8. Voy. livre V, chap. Ier.

gligé l'inclination, puisqu'il l'identifie lui-même avec le désir et la colère, et qu'il ne la distingue pas non plus d'avec la volonté.

La critique d'Aristote, au sujet de la connaissance par les sens et de la faculté imaginative, prouve l'inconvénient de fonder la division des facultés de l'âme sur l'entremise des organes corporels. Quand on renonce à cette base, on ne trouve pas d'embarras à placer la connaissance sensitive et l'imagination dans l'intelligence, c'est-à-dire dans la classe des facultés intellectuelles, et à les séparer ainsi de la classe qui renferme les inclinations.

En dehors du passage où l'illustre disciple de Platon censure la classification de son maître, il fait plusieurs fois l'énumération des facultés de l'âme, mais de diverses manières. D'un côté, il nomme la faculté nutritive, la faculté sensitive, l'inclination, la locomotion, l'intelligence[1]; de l'autre, il supprime de cette liste la locomotion et il y ajoute la volonté[2]; il paraît distinguer ici l'inclination et la volonté, quoiqu'il ait donné ailleurs la volonté comme un mode de l'inclination[3]; il ne reproduit ni d'un côté ni de l'autre l'imagination[4], qu'il reprochait à Platon d'avoir oubliée dans sa division des facultés.

De ces énumérations diverses, on pourrait faire sortir la classification suivante : 1° l'intelligence[5], comprenant les connaissances par les sens et sans le secours des sens, ainsi que les croyances que nous décrirons par la suite; 2° l'inclination[6], renfermant tous les penchants et les plaisirs et peines qui en dérivent, tant ceux que l'on rapporte aux sens que ceux que l'on rapporte à la raison; 3° la faculté motrice[7],

1. Δυνάμεις δὲ τῆς ψυχῆς εἴπομεν θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον, διανοητικόν. *De l'Ame*, livre III, chap. III, § 1.

2. Βουλευτικόν. *Ibid.*, livre III, chap. X, § 4.

3. Voy. plus haut, même paragraphe, et plus loin, livre V, chap. Ier.

4. Τὸ φανταστικόν.

5. Τὸ διανοητικόν.

6. Τὸ ὀρεκτικόν.

7. Τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον.

qu'il faut reconnaître pour une faculté de l'âme; 4° la volonté[1], qu'il faut distinguer de l'inclination et de l'intelligence.

Après Socrate, Platon et Aristote, on ne trouve plus dans l'antiquité de travaux originaux sur l'étude de l'âme. Cicéron se borne à reproduire en partie le tableau de la philosophie grecque, et il traduit à peu près la phrase où Socrate fait la division générale des facultés et que nous avons rapportée plus haut. « La principale différence qui existe, dit-il, entre l'homme. et la bête, c'est que celle-ci n'étant conduite que par les sens[2], s'attache uniquement à ce qui est devant elle, au temps présent, et n'a presque aucun sentiment du passé ni de l'avenir; tandis que l'homme doué de la raison[3], par laquelle il prévoit les effets et remonte aux causes, embrasse d'un coup d'œil l'origine et le progrès des événements, compare les rapports, lie et enchaîne l'avenir au présent, contemple facilement le cours entier de la vie, et fait les apprêts nécessaires pour le remplir[4]. »

Dans les temps modernes, l'étude de l'âme recommence avec Descartes; ce grand innovateur suit cependant l'antiquité dans la division de nos facultés. Il applique le nom de pensée à tous les actes de l'âme. De nos pensées, les unes ont l'âme elle-même pour origine; les autres sont causées par le corps. Les pensées que l'âme produit par elle-même, comme disait Platon[5], sont : 1° les volontés, qui s'appliquent soit à l'intérieur de l'âme, comme quand nous voulons aimer Dieu, soit à notre corps, comme quand nous voulons le mouvement de nos membres ; 2° les perceptions ou connaissances, telles que la perception des choses purement intelligibles et l'imagination des choses qui n'existent pas ; perceptions que Descartes comprend sous le nom de raison, d'entendement, d'intellect ou d'intellection pure. Les pensées causées par le corps sont : 1° les rêve-

1. Τὸ βουλευτικόν.
2. Sensus.
3. Ratio.
4. *De Officiis*, lib. I, cap. IV.
5. Αὐτὴ καθ' αὑτήν.

ries et les songes ; 2° les perceptions du son, de la lumière, etc. ; 3° la faim, la soif, la douleur, etc. ; 4° la colère, la haine, l'amour et les autres passions [1].

Cette division semble différer de celle de Socrate et de Platon en ce qu'elle distingue la raison de la volonté, mais la distinction est plutôt dans les mots que dans les choses. « La liberté ou la volonté, dit Descartes, consiste seulement en ce que pour affirmer ou nier, pour suivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne ; car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse... Si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi je serais entièrement libre sans jamais être indifférent [2]. » Descartes ne fait donc pas de distinction sérieuse entre la raison et la liberté ; plus la raison nous domine, plus, suivant lui, nous sommes libres ; il n'y a que les passions qui diffèrent de la liberté. Du reste, Descartes, dans sa classification générale, attribue aux sens, ou aux facultés qui s'exercent à l'aide du corps, non-seulement la perception du son, de la lumière, etc., mais encore tous les penchants, toutes les inclinations de notre nature, quoiqu'il ait distingué lui-même ailleurs un amour sensitif et un amour raisonnable [3], une joie et une tristesse physiques, une joie et une tristesse intellectuelles [4].

La classification de Descartes a donc aussi le défaut de séparer ce qui devrait être réuni et de réunir ce qui devrait être

1. *Œuvres philos.*, édit. Ad. G., introd., p. CI.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 140-1.
3. *Ibid.*, introd., p. CXII et lettre XXII.
4. *Ibid.*, introd., p. CV et CVI.

séparé. Ce philosophe pousse encore plus loin que les anciens la tentative de fonder la distinction des opérations de l'âme sur la part que les organes corporels prennent à ces opérations : il rapporte les rêveries et les songes à ce qu'il appelle les esprits animaux, et les perceptions et les passions soit aux nerfs, soit aux manières diverses dont les esprits animaux pénètrent dans les pores du cerveau [1] ; mais il ne suit ici d'autre guide que son imagination.

### § 3. De la division des facultés en faculté motrice, inclinations, volonté et intelligence.

Depuis Descartes, la division générale des facultés a reçu quelques changements qui ne sont pas sans importance. Malebranche, Arnauld et Leibniz considèrent les sens comme des sources de connaissance et ils ne confondent pas avec ceux-ci les inclinations ou les tendances de la nature humaine [2]. Bossuet sépare la volonté d'avec la raison, plus fortement que ne l'avait fait Descartes, en reconnaissant que l'homme peut vouloir faire le mal, même lorsqu'il connaît clairement le bien [3].

Locke, de son côté, fait une division très-nette, dans laquelle il place à part, 1° la connaissance par les sens, qu'il appelle perception, mais dont il a tort de faire dériver tout l'entendement ; 2° le plaisir et la peine, l'amour et la haine ; 3° la volonté, la seule faculté qui lui paraisse mériter le nom de puissance active et se distinguer ainsi de toutes les autres, qui sont passives, c'est-à-dire qui n'agissent pas d'elles-mêmes [4]. Enfin le philosophe écossais Thomas Reid établit une classification dans laquelle figurent l'intelligence, l'inclination et la volonté libre ; et en montrant que l'âme donne

1. *Œuvres philos.*, éd. Ad. G., introd., p. CXVIII.

2. Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre Ier, chap. X, § 6, et livre IV, chap. III, § 1. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, chap. II et suiv. Leibniz, *Nouvel essai sur l'entendement humain*, livre I, chap. II, § 9, livre II, chap. XX, § 9.

3. Bossuet, *Traité du libre arbitre*.

4. *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. XX.

au corps certains mouvements sans le concours de la volonté, il reconnaît cette faculté motrice que les cartésiens ont refusée à l'âme, mais que les anciens philosophes avaient tous distinguée du corps, quoiqu'ils ne l'eussent pas placée dans le tableau général des facultés [1].

En résumé, la division la plus ancienne et la plus commune des facultés de l'âme est celle qui les range sous deux titres : les sens et la raison; mais cette division, marquée par une limite qui n'est pas encore assez étudiée, devient incertaine lorsqu'on veut classer quelques phénomènes, tels que le souvenir et l'imagination des objets corporels. De plus, elle sépare de l'intelligence les connaissances obtenues par les sens extérieurs, et elle confond avec ces derniers tous les penchants, toutes les inclinations de la nature humaine. Enfin elle ne met en évidence ni la faculté que l'âme possède de mouvoir le corps, ni le vrai caractère de la volonté, c'est-à-dire la liberté.

Nous nous arrêtons donc, quant à nous, à la classification qui distribue les facultés de l'âme, sous les quatre titres suivants : 1° la faculté motrice; 2° les inclinations; 3° la volonté; 4° l'intelligence ou les facultés intellectuelles. Nous ne rapportons à la faculté motrice que les mouvements dont l'âme a conscience, ceux qu'elle peut vouloir, parce qu'elle les a d'abord produits involontairement. Nous ne lui attribuons pas en conséquence la nutrition, la sécrétion, la circulation du sang, etc.[2] Nous entendons par inclination, comme Descartes[3], Pascal[4] et Malebranche[5], la disposition de l'âme à rechercher certains objets, à jouir ou à souffrir, à aimer ou à haïr, en présence ou à l'idée de ces objets. Nous employons le mot de volonté, pour signifier non pas l'inclination raisonnable, ni seulement le pouvoir de choisir entre différents biens, mais le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, c'est-à-dire la véritable li-

1. Voy. *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, par Ad. Garnier, Paris, Hachette, p. 45 et suiv.

2. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier, § 2; et plus loin livre III, chap. Ier.

3. *Œuvres philos.*, édit. Ad. G., t. Ier, p. CXI et 117.

4. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 191.

5. *De la recherche de la vérité*, livre IV.

berté. Nous comprenons sous le nom d'intelligence, d'entendement ou de raison, non-seulement les faits intellectuels qui dépassent la portée des sens, mais aussi les connaissances que nous devons à cette dernière origine, et pour désigner l'intelligence ou la raison agissant indépendamment des sens, nous nous servons, à l'exemple de Descartes, des mots de raison pure ou de raison intuitive[1].

Des quatre divisions précédentes, la faculté motrice et la volonté expriment chacune un seul pouvoir de l'âme; les inclinations et l'intelligence expriment des classes de facultés. Nous devons justifier cette classification, en montrant qu'elle est fondée sur l'indépendance réciproque des phénomènes. Premièrement, l'âme meut quelquefois le corps instinctivement, c'est-à-dire sans connaissance et sans volition, comme lorsque le nouveau-né déploie ses membres et remue ses lèvres pour la première fois; elle meut aussi le corps sans peine ni plaisir, sans amour ni haine, comme il arrive souvent dans la production du geste naturel. Le mouvement pouvant se séparer de la passion, de la volition et de la connaissance doit donc être rapporté à une autre faculté que ces trois phénomènes.

Secondement, le plaisir et la peine peuvent exister sans le mouvement, comme le plaisir de la méditation et les peines du souvenir; sans la volition et même contre la volition, car si notre volition était la maîtresse, la peine n'existerait pas et le plaisir serait plus vif et plus durable; sans la connaissance, comme une douleur de tête, qui ne nous fait percevoir ni forme ni résistance, une tristesse vague qui ne se rattache à aucune cause, ou enfin un contentement indéterminé dont nous ne pouvons indiquer l'origine.

Troisièmement, la volition est toujours précédée des autres phénomènes, car pour vouloir agir il faut connaître l'acte, et pour le connaître il faut l'avoir accompli; puisqu'elle est préprécédée des autres phénomènes, elle s'en sépare. D'un autre côté, elle ne réussit pas toujours à opérer les actes auxquels

[1] Intuitus mentis, *Œuvres philos.*, édit. Ad. G., t. III, p. 98, 250, et t. IV, p. 280.

elle s'applique : ainsi nous voulons le mouvement et quelquefois il ne s'accomplit pas ; nous voulons aimer et nous restons indifférents ; nous voulons rappeler une pensée, et elle s'obstine à nous fuir. La volition est donc évidemment indépendante des trois autres classes de phénomènes.

Quatrièmement enfin, la connaissance n'est pas toujours accompagnée du mouvement : le peintre, par exemple, sans sortir de l'immobilité corporelle, contemple dans sa pensée l'image qu'il va tout à l'heure exprimer sur la toile. Elle n'est pas toujours accompagnée du plaisir ou de la peine : il y a des objets de connaissance qui nous laissent indifférents; enfin elle peut se séparer de la volition, car il faut que certaines connaissances précèdent la volition, pour que celle-ci soit possible.

Les quatre ordres de facultés sont donc bien distincts les uns des autres, puisque chacun renferme des phénomènes tout à fait indépendants des trois autres classes. Voyons maintenant quels sont les caractères communs qui nous permettent de renfermer dans une même classe, d'un côté les inclinations, et de l'autre les facultés intellectuelles.

Les inclinations ont des caractères généraux qui sont faciles à saisir. 1° Elles se manifestent toutes par le plaisir et la peine, par l'amour et la haine, qui sont, à proprement parler, les passions. Nous entendons par ce dernier terme, comme Malebranche et Leibniz, les modes ou les manifestations des tendances ou des inclinations[1]. 2° Chaque passion a son contraire : le contraire du plaisir est la peine, celui de la haine est l'amour, et chaque passion se change souvent en son contraire ; les facultés intellectuelles n'ont pas leur contraire, mais seulement leur contradictoire : on dit savoir et ne pas savoir, mais il n'y a pas entre l'un et l'autre la même opposition qu'entre aimer et haïr. Aimer et ne pas aimer sont les deux contradictoires ; aimer et haïr sont les deux contraires. Ne pas savoir ou ignorer est une négation ; haïr est un état positif.

1. Malebranche, *Recherche de la vérité*, 4e édit., Paris, 1678, livre V, chap. Ier, p. 289. Leibniz, *Nouv. Essais*, livre II, chap. xx, § 9.

3° Les inclinations agissent plus fortement sur le corps que les facultés intellectuelles. 4° Les premières sont moins soumises à l'empire de la volonté que les secondes et que la faculté motrice. 5° Elles sont semblables par leur nature, elles ne diffèrent que par leur objet.

Les facultés intellectuelles comprennent la connaissance et la croyance. Connaître est un fait aussi simple, aussi indéfinissable que jouir, souffrir et vouloir; on ne peut que le constater par des exemples. Nous connaissons, soit des objets qui existent en dehors de notre pensée, tels que le corps, ou qui n'existent que dans notre pensée, comme le cercle parfait. La croyance est également indéfinissable: elle se rapporte à la connaissance, parce qu'elle en est une anticipation ou un supplément. Nous croyons, par exemple, que la nature est stable avant d'en avoir connu la stabilité, mais nous croyons que cette stabilité deviendra pour nous un objet de connaissance. Nous croyons qu'Alexandre a existé, quoique nous ne l'ayons pas vu, mais nous croyons que cette existence a été connue par d'autres. Nous croyons que le soleil est à environ trente-quatre millions de lieues de la terre, quoique nous n'ayons pas mesuré cette distance, mais nous croyons qu'elle est pour d'autres un objet connu. Tel est donc le rapport de la croyance avec la connaissance : nous ne croyons que ce qui peut être pour nous ou pour un autre un objet de connaissance. Voilà pourquoi la connaissance et la croyance ont été comprises sous un même nom, sous celui de l'intelligence. Les facultés intellectuelles sont donc celles qui, tout en s'appliquant à des objets divers, se ressemblent en ce que leur rôle consiste à connaître ou à croire, c'est-à-dire à acquérir la connaissance, ou à y suppléer.

Les facultés intellectuelles sont plus souvent en action que toutes les autres. Pendant l'état de veille, nous ne sommes jamais sans une connaissance ou une croyance, quoique nous soyons souvent sans mouvement, sans volition et dans la plus complète indifférence. Le plaisir et la peine s'émoussent vite; notre nature ne paraît pas faite pour résister à la présence assidue de l'un ou de l'autre: l'intelligence se procure le repos

en remplaçant l'acte d'une faculté par l'acte d'une autre; mais, dans le sein de chaque faculté intellectuelle, l'action se prolonge bien plus longtemps que le plaisir ou la peine qui en résulte. La volonté est celle de toutes nos facultés qui se repose le plus souvent : l'acte qu'elle a souvent voulu, nous le continuons en son absence par l'habitude. Nous avons dit que les facultés intellectuelles agissent moins fortement sur le corps que les inclinations. Enfin, elles sont moins soumises à la volonté que la faculté motrice, mais elles le sont plus que les inclinations et l'on verra plus loin les changements que la volonté fait subir à l'intelligence [1].

1. Voy. livre V, chap. II.

FIN DU LIVRE SECOND

# LIVRE TROISIÈME.

## LA FACULTÉ MOTRICE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### DÉTERMINATION DE LA FACULTÉ MOTRICE.

§ 1. DISTINCTION DE LA FACULTÉ MOTRICE ET DE LA VOLONTÉ. — § 2. LA CONSCIENCE NOUS ATTESTE L'ACTION DE LA FACULTÉ MOTRICE. — § 3. LES MOUVEMENTS INSTINCTIFS. — § 4. LES MOUVEMENTS HABITUELS.

#### § 1. Distinction de la faculté motrice et de la volonté.

La faculté motrice est celle qui se manifeste le plus tôt. A peine la créature humaine est-elle déposée sur sa première couche, qu'elle meut ses lèvres, agite ses membres et tend les muscles de la poitrine et de la gorge qui produisent la voix et le cri. Nous ignorons si à ce moment la créature connaît, jouit, souffre ou veut; nous pouvons le croire, mais nous savons très-certainement qu'elle produit des mouvements. C'est une première raison pour que nous fassions considérer d'abord la faculté motrice. De plus, l'action de cette faculté est la plus simple de toutes, et par conséquent la plus facile à étudier. Enfin, toutes les autres facultés agissent sur elle, tandis qu'elle n'agit sur aucune : elle n'a de pouvoir que sur le corps.

Presque tous les anciens ont reconnu cette faculté, presque tous les modernes l'ont méconnue. Ils l'ont confondue avec la volonté; c'est donc de la volonté que nous devons nous attacher à la distinguer d'abord.

Parmi les mouvements de mon corps, je m'attribue directement les uns, par la seule connaissance que j'ai de moi-

même, et je ne m'attribue les autres que par figure, d'une manière détournée, après avoir pris connaissance d'autre chose que de moi-même. Il y a autant de différence entre ces deux propositions : *je meus le bras* et *je digère*, qu'entre celles-ci : *je pense* et *je grandis*. J'exprime, d'une part, une action dont je me sais directement l'auteur; de l'autre, un phénomène qui se passe dans mon corps[1]. On suppose que si je m'attribue le mouvement du bras, c'est que ce mouvement est volontaire, et que le *moi* n'a pas d'autre faculté motrice que la volonté. Sans entrer encore dans l'étude approfondie de la volonté, nous nous contenterons de ce que chacun connaît de cette faculté par le simple bon sens, pour montrer qu'elle ne peut pas s'appliquer aux actes du corps, mais seulement aux actes de l'âme. Le *moi* ne peut vouloir faire que ce qu'il a fait d'abord involontairement et par lui-même. Je ne puis vouloir user que d'un pouvoir que je me connais, et je ne puis le connaître que si je l'ai exercé d'abord sans le vouloir. Je veux entendre, parce que j'ai d'abord entendu sans le vouloir; je veux me souvenir, parce que je me suis souvenu involontairement. Si je n'avais pas entendu, si je ne m'étais pas souvenu, comment pourrais-je vouloir entendre et me souvenir ? C'est ainsi que je veux mouvoir le bras, parce que je l'ai d'abord mis moi-même en mouvement sans le vouloir, par une faculté qui m'est propre et qui n'est pas la volonté. Si parmi les mouvements de mon corps, je veux les uns et ne veux pas les autres, c'est que les premiers ont été opérés par moi-même, d'abord involontairement, c'est-à-dire par la pure faculté motrice dont je dispose, et que les seconds ne sont que le résultat des propriétés de mon corps. Ma volonté ne peut s'appliquer à ces derniers. Je ne veux jamais la circulation du sang, la sécrétion des humeurs, etc.; si je veux le mouvement du bras, c'est que ce mouvement dépend d'une force à laquelle ma volonté peut s'appliquer, c'est-à-dire d'une force qui fait partie de moi-même.

Ma volonté fortifie mes autres facultés, mais elle ne les crée

1. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier, § 1.

pas, et ne les remplace pas. *J'entends volontairement, je vois volontairement, je meus volontairement* : le dernier terme de ces propositions peut se supprimer, et il reste ces mots : *j'entends, je vois, je meus* ; c'est l'expression de l'acte de mes facultés, dépourvu du concours de la volonté. Celle-ci peut être présente ou absente ; mais elle ne peut s'ajouter qu'à mes propres facultés. Je ne puis vouloir l'acte d'autrui ; et pour l'âme, l'acte du corps est l'acte d'autrui. Quand je veux penser, je veux ma pensée, je ne veux pas la vôtre ; je ne puis donc vouloir l'action de mon corps, pas plus que l'action du corps d'autrui ; je ne puis vouloir que mon action. Si donc je veux certain mouvement, c'est qu'il est mon action et non l'action de mon corps, c'est que la faculté motrice dont il dépend fait partie de moi-même et non du corps. En résumé, ma volonté n'a de prise que sur mes propres actes : je ne veux jamais le mouvement du soleil et je veux le mouvement de mon bras : donc je connais en moi un pouvoir de mouvoir mon bras, distinct de ma volonté. Si le mouvement que je veux opérer dépendait d'une force motrice propre à mon corps, je pourrais vouloir tous les mouvements de celui-ci : la circulation du sang, la sécrétion des humeurs, l'absorption, etc., aussi bien que la locomotion du pied et de la main. Si je ne veux pas les premiers, c'est qu'ils résultent de la force motrice du corps ; si je veux les seconds, c'est qu'ils dépendent de la force motrice de l'âme, la seule à laquelle puisse s'appliquer ma volonté.

### § 2. La conscience nous atteste l'action de la faculté motrice.

On objecte à tort que nous n'avons pas conscience de l'action de cette faculté motrice. Lorsque nous éprouvons la résistance d'un corps, nous avons conscience d'une action que nous exerçons contre ce corps : cette action est précisément celle de notre faculté motrice. Il ne faut pas dire que c'est l'action de notre volonté, car il arrive que, dans un mouvement involontaire, nous rencontrons un obstacle et que nous en percevons involontairement la résistance : ce n'est donc pas à l'aide de

la volonté que l'âme perçoit la résistance des corps, mais à l'aide de la faculté motrice.

Bien plus, nous sentons non-seulement la résistance du corps étranger contre notre corps, mais la résistance de notre propre corps contre nous-mêmes. Quand je soulève lentement le bras, je sens un poids contre lequel je lutte et auquel je dois céder, si je tiens le bras levé trop longtemps. Ce sentiment de la résistance des corps étrangers et de notre propre corps a lieu avec ou sans le concours de la volonté. Il est plus distinct avec la volonté, mais sans la volonté il existe encore; car, ainsi que nous l'avons dit, la volonté fortifie, mais ne remplace pas l'action des autres facultés. Ce n'est donc pas notre volonté qui meut directement notre corps, puisque ce n'est pas elle qui perçoit la résistance. L'effort musculaire n'est pas toujours un effort volontaire, quoi qu'on en ait dit; il est nécessairement spontané avant d'être volontaire. L'effort involontaire qui nous donne le sentiment de la résistance est l'action de notre faculté motrice sur le nerf et sur le muscle, qui sont les instruments de cette faculté; nous avons conscience de cet effort, nous avons donc conscience de l'action de notre faculté motrice.

Ajoutons encore une remarque : nous nous souvenons du degré de résistance que nous a opposé un corps contre lequel nous avons agi même involontairement; il faut pour cela nous souvenir du degré de force que nous avons déployé contre lui. Si nous nous souvenons de ce degré de force, nous en avons eu conscience, car on ne se souvient que des actes dont on a eu conscience, ainsi que nous le verrons par la suite [1].

Rappelons la règle dont nous nous servons pour attribuer à l'âme certains mouvements du corps. Nous ne rapportons à l'âme que les actions dont nous avons eu conscience au moins une fois, et que nous pouvons recommencer volontairement. C'est d'après ce principe que nous lui attribuons le mouvement des bras, des pieds, etc., et non la circulation du sang,

1. Voy. les *Perceptions de la conscience et de la mémoire*, plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. IV.

l'absorption, la sécrétion, etc. Les mouvements de la vie corporelle s'accomplissent à peu près périodiquement et se continuent pendant le sommeil; les mouvements causés par la faculté motrice de l'âme n'ont pas de retours périodiques et cessent dans le sommeil, excepté pendant le rêve.

Il faut reconnaître que les mouvements de la vie corporelle sont quelquefois troublés par l'âme à l'insu de celle-ci, et même contre sa volonté. La honte accélère la circulation du sang et le fait affluer au visage; la peur le retire des vaisseaux qui sont à la superficie du corps et le resserre vers le cœur; la colère donne aux membres un tremblement général; le chagrin trouble la digestion, le plaisir la facilite. Dans ces circonstances, l'âme produit probablement quelques mouvements insensibles, que pour cela même elle ne peut recommencer volontairement, et ce sont ces mouvements qui troublent ceux de la vie corporelle.

La faculté motrice de l'âme influe sciemment jusqu'à un certain degré sur quelques mouvements de la vie corporelle, comme par exemple, sur le mouvement de la respiration, que nous pouvons accélérer, ralentir et suspendre pendant quelques instants. Chez certains hommes, la faculté motrice est parvenue à mouvoir des parties du corps, qu'elle ne meut pas chez les autres : plusieurs personnes ont pu empêcher la rougeur ou la pâleur de paraître sur leur front; on en a vu d'autres qui rougissaient et pâlissaient par un emploi volontaire de leur faculté motrice; mais ces différences ne tiennent pas à l'essence même de la faculté. C'est ainsi que la faculté de voir et d'entendre n'est pas moins immatérielle pour être servie chez les uns par des organes moins efficaces ou moins nombreux que chez les autres. En résumé, nous n'avons pas conscience des mouvements physiologiques : ils ne nous donnent pas le sentiment de la résistance, et nous n'essayons pas de les recommencer volontairement. Ces caractères suffisent pour les faire distinguer des mouvements que nous rapportons à la faculté motrice qui appartient à l'âme.

§ 3. Les mouvements instinctifs.

Les mouvements que nous rapportons à l'âme, parce qu'ils nous donnent le sentiment de la résistance soit de notre corps, soit des corps étrangers, et que nous pouvons les recommencer volontairement, se divisent en deux classes qui comprennent : 1° les mouvements instinctifs; 2° les mouvements habituels.

Les mouvements instinctifs sont ceux qui précèdent l'action de la volonté; les mouvements habituels sont ceux qui continuent après que cette action a cessé. Puisque ces mouvements sont les uns antérieurs, les autres postérieurs à l'action de la volonté, ils prouvent que la faculté motrice de l'âme est indépendante de la volonté.

Les mouvements instinctifs correspondent soit à l'intelligence, soit à l'inclination. Si le mouvement accompagnait toujours l'action de l'intelligence et celle de l'inclination, il n'y aurait pas lieu d'établir dans l'âme une faculté motrice distincte de l'inclination et de l'intelligence: deux phénomènes qui s'accompagnent toujours et dans la même proportion doivent être rapportés à la même cause. Il faudrait dire que l'inclination et l'intelligence composent elles-mêmes la faculté motrice. Mais la pensée et la passion même peuvent ne se trahir au dehors par aucun geste. D'un autre côté, nous avons fait remarquer que l'âme produit quelquefois des mouvements qui ne sont déterminés ni par une connaissance, ni par une émotion[1], il faut donc maintenir la distinction de ces trois facultés : l'intelligence, l'inclination et la faculté motrice, quoique la dernière se développe le plus souvent sous l'influence des deux premières.

Les mouvements instinctifs qui accompagnent l'action de l'intelligence sont d'abord les mouvements nécessaires pour l'exercice de la perception sensitive. L'œil droit et l'œil gauche sont mis en mouvement par des muscles et des nerfs in-

1. Voy. plus haut, livre II, chap. II, § 3.

dépendants les uns des autres; le nouveau-né donne instinctivement aux deux yeux un mouvement tel que les deux axes visuels sont en convergence vers l'objet. Sans cet instinct, l'enfant ne pourrait jamais se servir des deux yeux à la fois : l'un des deux lui deviendrait inutile ou troublerait la perception de l'autre. La nature inspire encore à l'enfant de mouvoir les paupières, soit pour répartir sur le globe de l'œil le liquide salutaire qui s'échappe des glandes intérieures de cet organe, soit pour le défendre contre les atteintes du dehors.

Bientôt l'enfant se dresse de lui-même sur les genoux de sa nourrice; il donne à son corps l'attitude droite, qui est l'un des priviléges de l'humanité et il dément ainsi de bonne heure l'opinion de ceux qui prétendent que l'allure naturelle de l'homme est celle des animaux. Condillac dit, en parlant de sa statue qui représente la créature humaine : « Rencontrant enfin une élévation, elle est curieuse de découvrir ce qui est au-dessus d'elle, et elle se trouve, comme par hasard, sur ses pieds[1]. » L'attitude droite n'est pas l'effet du hasard; la forme du pied et celle de tout le corps de l'homme prouvent qu'il est destiné à se tenir et à marcher debout; il suffit d'ailleurs d'envisager cette impulsion naturelle qui porte l'enfant à se dresser et à former des pas, en se soutenant d'abord à nos bras ou aux objets qui l'entourent et en s'abandonnant bientôt seul dans l'espace, avec une joie visible, qui signale l'instinct satisfait. Ces premiers mouvements instinctifs sont destinés, entre autres fins, à favoriser l'exercice des sens extérieurs. Il est bon en effet que les organes de la vue et de l'ouïe soient placés dans une position élevée, et que par conséquent le corps se dresse : si l'homme rampait comme le serpent, le plus petit objet, l'herbe des champs ferait obstacle à sa vue; le son lui arriverait avec moins de facilité, brisé qu'il serait par les inégalités du sol et les embarras qui en couvrent la surface. L'instinct qui dresse le corps et lui fait garder l'attitude droite est donc en harmonie avec la

1. *Traité des Sensations*, édit. originale, t. Ier, p. 248-9.

perception des sens extérieurs les plus importants. L'homme, dit Socrate, est le seul des animaux auquel les dieux ont accordé l'attitude droite; elle lui permet de voir plus loin et plus haut et de mieux éviter les obstacles [1].

D'un autre côté, l'enfant, en cédant au besoin de mouvoir ses membres, de marcher, de courir, de sauter, trouve les occasions d'appliquer le sens du toucher à des surfaces très-diversement situées. Il apprend ainsi que certaines étendues et formes tangibles coïncident avec certaines étendues et certaines formes de la couleur, et que ces dernières diminuent de grandeur et de vivacité selon que les premières sont plus éloignées. Il est donc instruit à juger de la présence, de l'approche et de l'éloignement des corps solides, par l'inspection seulement des changements qui surviennent dans l'étendue et dans la vivacité des couleurs.

Après les mouvements qui facilitent la perception des sens, viennent ceux qui accompagnent et décèlent la nature de nos conceptions intérieures [2]. Quand nous pensons à une haute montagne, nous redressons notre corps et portons les yeux en haut; nous baissons les yeux et la main vers la terre, si nous parlons de quelque chose de petit. La conception d'une sphère nous fait quelquefois tourner la main sur elle-même, comme si nous voulions palper le corps auquel nous pensons. C'est ainsi que suivant l'objet qui occupe notre intelligence, on voit changer nos gestes, le jeu des muscles de notre visage et tout notre aspect. L'instabilité des idées produit celle des mouvements; la fixité de la pensée produit l'immobilité du corps.

Mais c'est surtout à la vue de nos semblables que notre mouvement se multiplie et se varie. Nous sommes alors portés à produire des gestes et des accents, non par imitation, car où prendrions-nous notre modèle? mais par une impulsion instinctive de la nature. « Le geste est un effort de l'âme pour se communiquer à travers le corps et faire passer dans l'âme de

1. Xénophon, *Mém.*, livre Ier, chap. IV, § 2.
2. Voy. plus loin, livre VI, sect. II.

celui qui entend, ce qu'elle sent et ce qu'elle voit[1]. » L'enfant au berceau produit des gestes et des accents, au sens desquels sa mère ne se méprend pas. L'aveugle n'a pas vu nos gestes et il en fait de pareils. Le sourd-muet n'entend pas nos cris, il n'entend même pas ceux qu'il pousse, et non-seulement il a ses cris avec des accents divers, mais il produit même des articulations et il prononce instinctivement des syllabes[2]. Dans tous les pays, le geste pour appeler est le même, le geste pour chasser est semblable. Un mouvement de la tête signifie l'affirmation, un autre la négation, un troisième le doute. L'âme qui pense est la seule qui puisse si bien approprier les mouvements à la pensée; l'âme qui interprète les signes est la seule qui puisse les produire. Ces mouvements se produisent instinctivement, sans le concours de la volonté; ils émanent donc, comme nous l'avons dit, d'une force motrice involontaire.

Les mouvements instinctifs qui accompagnent les inclinations ne sont pas moins remarquables. Nos inclinations se partagent en trois classes : la première se rapporte à des objets personnels, la seconde à nos semblables, la troisième au bien, au vrai, et au beau[3]. Pour satisfaire aux besoins du premier genre, la nature porte le nouveau-né à étendre et à mouvoir les membres, ce qui facilite la circulation du sang; à remuer les lèvres sitôt que la mamelle lui est présentée, à sucer le lait[4], à faire entendre des accents qui annoncent, non pas encore des pensées, mais des souffrances ou des jouissances.

Bientôt se développent d'autres instincts de la même classe. L'enfant, avons-nous dit, se dresse de lui-même, forme des pas, et plus tard se met à marcher et à courir. Cet instinct est bientôt fortifié par un autre qui nous apprend à conserver l'é-

1. *Pensées de Domat*, à la suite des *Pensées de Pascal*, édit. Faug., t. II, p. 415.

2. Voy. plus loin, la *Faculté d'interprétation*, livre VI, sect. III, chap. II.

3. Voy. plus loin, livre IV.

4. Flourens, *Résumé des observations de Fréd. Cuvier, sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 144.

quilibre et à le reconvrer quand il est perdu, soit en déployant nos membres, soit en portant vivement notre corps du côté opposé à celui vers lequel il inclinait. S'il fallait prévoir et vouloir tous les mouvements nécessaires pour nous préserver d'une chute, nous serions à terre avant d'avoir eu le temps, nous ne disons pas de les accomplir, mais seulement d'y penser; heureusement l'instinct devance ici la volonté. Quelquefois même le premier combat la seconde : essayez de tenir les yeux ouverts pendant qu'une autre personne fait semblant d'y porter un coup, et vous reconnaîtrez le pouvoir de l'instinct. Un homme qui se jette dans un fleuve, pour y chercher la mort, se retrouve souvent malgré lui les bras suspendus aux arbres du rivage, et l'on en a vu recommencer jusqu'à trois fois cette lutte de la volonté toujours vaincue par l'instinct.

L'enfant est disposé par la nature à saisir les objets mobiles et à les porter à sa bouche, et, si l'odorat et le goût l'y invitent, à les broyer pour s'en nourrir. Condillac, qui, pour simplifier l'explication des phénomènes de l'âme, veut les attribuer tous à une seule cause, à la sensation, est porté à nier les instincts et, suivant lui, c'est par des essais et des expériences diverses que l'homme arrive à trouver les aliments qui lui conviennent[1]. S'il eût observé les mouvements du nouveau-né, il l'aurait vu aller naturellement et droit au but sans tâtonnements et sans hasard.

Ce n'est pas assez que l'âme produise les mouvements nécessaires pour nourrir notre corps et le développer, elle se charge encore de le défendre contre les attaques subites, et, pour cela, elle lui donne soit un mouvement de fuite, soit un mouvement de défense involontaire. De même que le petit de l'animal fuit ou se défend sans l'avoir voulu ou prévu, et menace l'ennemi avec des dents et des cornes qui ne sont pas nées encore[2], de même, quand nous sommes surpris par une attaque soudaine, l'âme porte instinctivement le

1. *Traité des Sensations*, édit. orig., t. II, p. 136-9.

2. Gallen, cité par Flourens, *Résumé des observations de F. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 197.

corps à la fuite, et il nous faut faire un acte de volonté et de courage pour le tenir ferme devant le danger; ou bien elle le porte à la défense et à l'attaque, et le coup est rendu avant que nous ayons formé le dessein de le rendre. « Dans une grande colère, dit Bossuet, le corps se trouve plus prêt à insulter l'ennemi et à l'abattre, et se tourne tout à cette insulte... Au contraire, la crainte se tourne à l'éloignement et à la fuite qu'elle rend vite et précipitée plus qu'elle ne le serait naturellement [1]. »

Tels sont les mouvements qui accompagnent celles de nos inclinations qu'on peut appeler l'instinct de conservation. D'autres inclinations qu'on appelle d'un seul nom l'amour-propre, telles que la confiance en soi-même, l'émulation, l'ambition, l'amour de la gloire [2], ne donnent lieu qu'à des gestes et à des attitudes qui peignent le caractère au dehors. L'orgueilleux porte la tête haute, renverse le haut du corps en arrière, marche à grands pas, se fraye un chemin à travers la foule, et se place instinctivement devant les autres. Ses gestes sont amples, sa voix élevée; ses sourcils se froncent, ses paupières s'ouvrent peu et les coins de sa bouche s'abaissent. L'expression de l'ambition et de l'amour de la gloire diffère peu de celle de l'orgueil.

Les inclinations qui se rapportent aux êtres animés [3] trouvent aussi dans la faculté motrice des moyens d'expression et de satisfaction. Ce n'est pas d'après les leçons d'un maître extérieur que la mère sourit à l'enfant; personne n'a enseigné à l'homme à serrer la main d'un ami, à presser dans ses bras l'objet de son amour. La sympathie que nous éprouvons pour le malheur et pour le danger de nos semblables nous emporte involontairement à leur secours, ou nous tient enchaînés sur le théâtre de leurs douleurs, alors même que nous n'y pouvons remédier. C'est là le secret de cette curiosité avide et en appa-

1. *Œuvres philosophiques* de Bossuet, édit. de Lens, Paris, 1843, p. 113 et 148. Cette édition se recommande par des notes d'une érudition choisie et d'une philosophie exacte.

2. Voy. plus loin, livre IV, chap. II.

3. Voy. plus loin, livre IV, chap. III.

rence cruelle, qui, en présence du navire près de s'engloutir dans les flots, retient la foule sur le rivage, le corps penché, la bouche béante, les bras tendus en avant, s'approchant autant que possible des malheureux qui vont périr.

L'amour du vrai, du bien et du beau[1], se manifeste par l'attitude calme et grave de toute la personne. L'amour du vrai ou de la connaissance, ce qu'on appelle la curiosité, prise dans un sens favorable, est servi dans l'enfance par un mouvement instinctif et presque machinal de décomposition et de destruction, qu'elle exerce sur tous les objets à sa portée. Il est favorisé aussi par le mouvement d'imitation, au moyen duquel l'enfant copie tout ce qu'il voit et tout ce qu'il entend; mouvement qui est purement instinctif, car l'enfant ignore d'abord le plaisir et l'utilité que lui procurera l'imitation. Le mouvement d'imitation est quelquefois irrésistible, comme celui qui nous fait reproduire le geste, l'accent, l'inflexion de la voix, le rire et jusqu'au bégayement des personnes qui nous entourent; c'est pour ainsi dire l'excès de la précaution prise par la nature pour faciliter notre éducation. Il appartient aux parents et aux maîtres d'empêcher que ce mouvement d'imitation ne tourne au préjudice de l'enfance, et pour cela ils doivent ne l'entourer que de bons modèles.

Nous parlerons plus loin de l'imitation volontaire et du plaisir qu'elle nous cause[2], nous ne traitons ici que de l'imitation involontaire. L'enfant copie involontairement par ses actes les actions de ses semblables, et il essaye de représenter même les formes et les couleurs des objets inanimés. C'est ainsi que le jeune pâtre, sans maître, sans avis, et par la seule impulsion de la nature, s'est souvent emparé d'un morceau de craie et a tenté de dessiner sur le rocher une chèvre de son troupeau. Cet instinct d'imitation est donc non-seulement l'auxiliaire de l'amour du vrai, mais encore de l'amour du beau; il est en rapport avec les sciences et les beaux-arts. Lorsque le jeune artiste aura conçu un modèle intérieur plus beau

1. Voy. plus loin, livre IV, chap. IV.
2. Voy. livre IV, chap. III.

que les objets de la nature, sa main sentira pour ainsi dire le besoin de réaliser au dehors la conception de son esprit, et l'habileté qu'elle aura acquise en obéissant à l'instinct d'imitation lui sera profitable pour exécuter les créations du génie.

Nous verrons plus loin que l'intelligence conçoit des articulations et des intonations qu'elle n'a pas entendues[1] : l'âme par la faculté motrice fait produire au corps les sons articulés et les intonations conçues par l'intelligence.

L'audition ou la production du chant nous porte à balancer notre corps en cadence; il est facile d'observer cet instinct dans l'enfant qui sur les bras de sa mère, avant même d'avoir formé ses premiers pas, marque la mesure par le mouvement de ses membres. Ce mouvement devient bientôt l'objet d'une vive inclination. Les populations les plus barbares ont leurs danses originales. « Les peuples de Madagascar, dit Buffon, aiment tous à chanter et à danser... Les nègres du Sénégal se plaisent à sauter au bruit d'une calebasse ou d'un tambour... Les femmes de l'Arabie aiment la musique et la danse au point d'en être transportées, et il leur arrive même de tomber en convulsion, lorsqu'elles s'y livrent avec excès[2]. » Un matelot anglais, qui vécut longtemps seul dans une île déserte et qui servit, dit-on, de modèle à l'auteur du Robinson, se mettait quelquefois, pour charmer ses ennuis, à chanter ou à danser au milieu de ses chats et de ses chèvres[3].

Il nous est donc permis de croire que le dessin, le chant et la danse sont naturels à l'homme et que le mouvement instinctif ne contribue pas seulement à l'entretien et au bien-être du corps, mais aussi à la nourriture et au plaisir de l'esprit.

Telle est l'admirable harmonie que la Providence a établie entre l'intelligence, l'inclination et la faculté motrice. Le corps ne peut se plier, d'une manière si précise et pour ainsi

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. II.

2. *Variétés dans l'espèce humaine*, édit. Bernard, t. III, p. 279, 299, 312.

3. Woodes Roger, cité par Walter Scott, *Œuvres complètes*, trad. franç. édit. 1828, t. X, p. 359.

dire si délicate, aux demandes de l'intelligence et de l'inclination, qu'à la condition que le principe même de l'inclination et de l'intelligence, c'est-à-dire l'âme, soit aussi le principe immédiat des mouvements du corps. D'ailleurs, pour nous répéter encore, l'âme ne peut vouloir reproduire ces mouvements qu'après les avoir d'abord accomplis involontairement, et enfin ces mouvements lui donnent tous, dans l'occasion, le sentiment de la résistance d'un obstacle extérieur, et, par conséquent, la conscience de sa propre action sur cet objet étranger.

### § 4. Les mouvements habituels.

Nous avons parlé des mouvements qui précèdent la volonté; parlons maintenant de ceux qui lui succèdent. Lorsque l'âme meut le corps volontairement, elle le fait pour un certain dessein : elle en règle les mouvements, elle les presse ou les ralentit, les fortifie ou les affaiblit suivant la fin qu'elle se propose. C'est ainsi que le musicien exerce volontairement sa main à se mouvoir sur l'instrument avec énergie ou délicatesse, avec vivacité ou lenteur. Après que la volonté a ainsi longtemps gouverné la faculté motrice, la première peut rester absente ou s'occuper d'un autre dessein, la seconde continue le mouvement d'elle-même. Le mouvement est devenu habituel, et il a pris quelque chose de la marche à la fois aveugle et infaillible de l'instinct. C'est par la succession du mouvement habituel au mouvement volontaire que l'artiste devient habile. S'il fallait que sa volonté fût sans cesse présente et assistât aux détails de tous les mouvements qu'il exécute, elle ne pourrait suffire à une œuvre de longue durée. L'artiste se fie aux mouvements dont il s'est formé l'habitude; il réserve son attention pour ceux qui lui sont moins familiers, et quand il a réduit ces derniers à l'état d'habitude, il applique à d'autres sa volonté, et c'est ainsi qu'il étend et perfectionne son talent.

Le mouvement habituel est si facile que nous l'opérons sans en avoir conscience, à moins qu'il ne rencontre quelque ob-

stacle nouveau. Quand nous avons la coutume de faire un certain chemin, notre corps le fait, pour ainsi dire, de lui-même, pendant que l'intelligence et la volonté sont occupées ailleurs, et nous sommes quelquefois très-étonnés de nous trouver sur une route accoutumée, quoique nous ayons formé au départ le projet de ne pas la suivre. Nous ne parvenons à détruire entièrement une habitude qu'après que nous avons réussi à nous en former une autre.

Le mouvement habituel n'est pas plus que le mouvement instinctif l'œuvre actuelle de la volonté, puisque c'est par l'absence de la volonté qu'il se caractérise, et comme il peut nous donner aussi le sentiment de la résistance, s'il rencontre un obstacle nouveau, il ne peut pas être considéré comme un mouvement purement physiologique du corps humain; il faut donc l'attribuer à la faculté motrice dont l'âme est douée.

Cette faculté agit en concordance avec la pensée et l'inclination, et quelquefois avant que l'inclination et l'intelligence se soient développées. Quelquefois aussi elle agit sous le coup, pour ainsi dire, de la pensée et de la passion, et c'est surtout par l'influence de cette dernière que son action est le plus modifiée [1]. Certaines passions, telles que la colère, en augmentent l'énergie et font exécuter aux muscles des efforts qu'on ne pourrait recommencer de sang-froid. D'autres passions, comme la crainte, la tristesse, le désespoir, enchaînent ou abattent la faculté motrice. Mais rappelons une dernière fois, en finissant, que si cette faculté est souvent déterminée à l'action par l'intelligence et par l'inclination, elle ne l'est pas nécessairement et qu'elle peut agir en leur absence; il faut donc les reconnaître comme trois différentes manifestations de la même âme. Du reste, la faculté motrice ne meut pas le corps comme une bille en meut une autre, ou comme l'eau et le vent meuvent l'aile du moulin. La faculté motrice c'est l'âme elle-même en tant qu'elle meut. L'âme meut sans

1. Voy. plus loin, *la différence de l'inclination et de la passion*, livre IV, chap. Ier.

avoir de poids, sans se mouvoir et sans être mue [1]. Elle ne communique pas un mouvement emprunté, elle meut spontanément et d'elle-même; elle n'est pas un instrument, mais une source ou un principe de mouvement.

1. Aristote, *De l'Ame*, livre III, chap. x, § 7.

# CHAPITRE II.

## OPINIONS DES PRINCIPAUX PHILOSOPHES SUR LA FACULTÉ MOTRICE.

§ 1. THÉORIE DES ANCIENS. — § 2. THÉORIE DES MODERNES.

### § 1. Théorie des anciens.

Il nous reste à faire connaître les opinions des principaux philosophes sur la faculté qui vient de nous occuper.

Socrate et Platon l'ont reconnue, quoiqu'ils ne l'aient pas placée dans la division générale des facultés[1]. « Ton âme, dit Socrate à Aristodème, est la maîtresse de ton corps et elle le manie comme elle le veut[2]. » — « Quelle autre chose que l'âme, dit à son tour Platon, te paraît contenir et conduire le corps pour le faire vivre et marcher[3]? » Et ailleurs : « Personne ne craindra de dire que la faculté de se mouvoir de soi-même ne soit l'essence et la définition de l'âme, car tout corps dont le mouvement vient d'ailleurs est dit inanimé, et tout corps dont le mouvement vient du dedans est dit animé[4]. » Ailleurs encore : « Celui qui se sert d'une chose se distingue de cette chose : le cordonnier ne se confond pas avec son alène, il se sert aussi de ses mains et de ses yeux. L'homme est donc autre chose que son corps, dont il se sert. Qu'est-ce donc que l'homme? ce qui se sert du corps. Or, ce qui se sert du corps, c'est l'âme[5]. »

1. Voy. plus haut, livre II, chap. II, § 2.

2. Xénophon, *Mém.*, livre Ier, chap. IV, § 9 et 17.

3. *Cratyle*, édit. H. E., t. Ier, p. 400, a.; édit. Tauchnitz, t. II, p. 259, au bas.

4. Ἔμψυχον, Phèdre, édit. H. E., t. III, p. 245, e.; édit. Tauchn., t. VIII, p. 27, au bas.

5. Ier *Alcibiade*, édit. H. E. t. II, p. 150, a.; édit. Tauchn., t. IV, p. 39.

Contrairement à Platon, qui reconnaît la faculté motrice et ne la fait pas figurer dans la division générale des facultés, Aristote la place dans l'une des énumérations qu'il donne des pouvoirs de l'âme [1]; mais quand il vient aux détails, il la fait évanouir et la confond avec l'intelligence et l'inclination agissant de concert. « Quant au mouvement de locomotion, dit-il, il paraît que la cause n'en est pas dans la faculté nutritive, car le mouvement s'accomplit toujours pour un but, et est accompagné ou d'une conception ou d'une inclination qui se rapporte à ce but. Rien de ce qui n'éprouve ni inclination, ni aversion ne se meut, si ce n'est par une force étrangère; autrement les plantes auraient aussi la locomotion. La faculté motrice n'est pas non plus la faculté sensitive, car il y a beaucoup d'animaux qui ont la sensation et qui sont immobiles. Ce n'est pas davantage la raison et ce que nous appelons l'intellect [2]; car la connaissance dégagée des sens ne nous fait connaître rien de pratique, et ne dit rien sur ce qui est désirable ou ne l'est pas; tandis que le mouvement est toujours accompagné d'inclination ou d'aversion. Quant à la connaissance pratique, si elle aperçoit quelque chose de redoutable ou de désirable, elle ne nous pousse pas pour cela à l'éviter ou à le rechercher... Elle peut même nous conseiller de le faire sans qu'il se produise de mouvement... C'est ainsi que celui qui a la science médicale ne guérit pas pour cela; il faut que quelqu'un agisse suivant la science, mais ce n'est pas la science qui agit. Enfin ce n'est pas non plus l'inclination toute seule [3] qui est le principe de la locomotion [4], car les hommes tempérants résistent à leurs appétits et à leurs désirs pour obéir à la raison [5]. Ce qui meut c'est le concours de l'inclination et de l'intelligence, si l'on fait rentrer dans celle-ci la conception représentative ou imaginative [6]; car beaucoup d'animaux se

1. Voy. plus haut, livre II, chap. II, § 2.
2. Τὸ λογιστικὸν καὶ ὁ καλούμενος νοῦς.
3. Ἡ ὄρεξις.
4. Κυρία τῆς κατὰ τόπον κινήσεως.
5. Τῷ νῷ.
6. Ἡ φαντασία.

meuvent contrairement à la raison et d'après l'imagination, et d'autres se meuvent qui n'ont pas la raison mais l'imagination seulement[1]. »

Aristote distingue donc la faculté motrice d'avec la faculté nutritive, la faculté sensitive, la raison théorique, la raison pratique et l'inclination; mais il a cru que l'inclination jointe à la connaissance pratique ou à l'imagination est la cause du mouvement. Il avait réfuté lui-même cette conclusion, en citant l'exemple des hommes tempérants qui résistent à leurs désirs, quoiqu'ils conçoivent ou imaginent le but auquel les pousse l'inclination. On peut dire d'Aristote ce que Platon disait d'Anaxagore : « Ce que j'en comprends est si excellent que je crois facilement à l'excellence de ce que je ne comprends pas. » Le texte semble ici contenir une contradiction; elle n'était pas probablement dans les leçons d'Aristote, et il faut en accuser la manière dont elles auront été mises en ordre.

Serait-on mieux fondé à dire que la faculté motrice n'est autre chose que le concours de l'inclination et de la conception du bien moral, et que quiconque est poussé à une action par son goût et son devoir, l'accomplit inévitablement. Ce serait dire que l'âme concevant et aimant une action morale l'exécute par cela même qu'elle l'aime et la conçoit. Mais quand même l'âme, en concevant et en aimant une action morale, serait, ce qui n'est pas, irrésistiblement entraînée à l'accomplir, ne lui faudrait-il pas pour cela une faculté motrice distincte de la conception et de l'inclination, puisque chacune de ces deux dernières, prise séparément, agit sans entraîner le mouvement du corps? Ce qui n'est pas dans les parties ne peut pas être dans le tout.

Nous croyons donc devoir maintenir l'existence d'une faculté motrice distincte de l'inclination et de l'intelligence, comme de la volonté.

1. *De l'Ame*, livre III, chap. IX, § 5 et suiv., chap. X, § 1 et suiv.

§ 2. Théorie des modernes.

La philosophie moderne est, depuis Descartes, tout à fait opposée à l'opinion qui fait de la faculté motrice un attribut de l'âme. Voici sur ce sujet la théorie de Descartes : L'âme de l'homme n'est pas triple : on ne peut la considérer comme un genre dont la pensée, la force végétatrice et la force motrice soient les espèces. L'âme raisonnable est la seule âme humaine; les autres ne sont que certaines dispositions des parties du corps. Il y a en nous deux principes de mouvement : l'un est immatériel, c'est la substance qui pense; et la seule part qu'elle ait au mouvement de notre corps consiste en une certaine inclination de la volonté vers tel ou tel mouvement, d'après laquelle les esprits animaux se dirigent; l'autre est matériel : ce sont les esprits animaux qui venant du cœur, entrent dans les pores du cerveau et dans les nerfs, souvent sans la participation de l'âme. L'acte de marcher, de manger, de respirer, procède de la matière et ne dépend que de la disposition des organes[1].

Nous nous sommes attachés dans le chapitre précédent à distinguer la faculté motrice d'avec la volonté : nous n'ajouterons qu'un mot sur ce sujet. On suppose ici que les esprits animaux se mettent en mouvement, à propos d'une certaine décision de la volonté, ou même d'un certain désir, car il serait possible qu'en cet endroit Descartes entendît l'un ou l'autre par les mots *inclination de la volonté*. Mais comment les esprits animaux sont-ils informés de ce qui se passe dans notre volonté ou dans notre désir? Comment peuvent-ils se mouvoir d'eux-mêmes, précisément dans la direction conforme à notre volonté ou à notre désir? Si la volonté ou le désir exerce une influence sur les esprits animaux, il faut dire que la volonté et le désir sont doués d'une force motrice; mais nous avons vu que l'âme meut le corps même sans volonté et sans désir[2]; il faut donc reconnaître que l'âme est douée

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G. introd., p. CXVII.
2. Voy. plus haut, même livre, chap. Ier, § 3, *les Mouvements instinctifs*.

d'une influence sur les esprits animaux, même en l'absence de la volonté et du désir, c'est-à-dire qu'elle est douée d'une force motrice pure et spéciale. Si vous dépouillez l'âme de cette influence ou de cette force motrice, on ne comprend plus comment les esprits animaux se meuvent, à moins que Dieu ne les mette lui-même en mouvement, dans une direction conforme à notre volonté ou à notre désir.

Cette conséquence a été reconnue par l'un des disciples de Descartes, par Malebranche; mais au lieu de retourner la conséquence contre le principe, il l'a développée et il en a fait sa théorie. Malebranche pouvait dire : si l'âme ne meut point le corps c'est Dieu qui le met en mouvement; or Dieu ne meut pas notre corps, donc c'est l'âme; mais il a dit: l'âme ne meut point notre corps, donc c'est Dieu qui le met en mouvement. Toute relation est rompue entre l'âme et le corps, dans le système de Descartes: car de même que le corps exécute certains mouvements à propos des desseins de l'âme, de même la dernière conçoit certaines idées à propos des mouvements du premier[1]. Selon Malebranche, Dieu seul peut rejoindre l'âme et le corps en interposant son action entre l'un et l'autre. Les phénomènes de l'âme et ceux du corps n'ont pas d'influence les uns sur les autres; ils ne sont réciproquement que des *occasions* à propos desquelles Dieu intervient et fait correspondre les mouvements du corps aux desseins de l'âme, les idées de celle-ci aux mouvements de celui-là. Tel est le système des *causes occasionnelles*, ainsi qu'on l'a nommé; telle est la théorie qui a flatté l'imagination de Malebranche. « C'est, dit-il, l'auteur de notre être qui exécute dans notre corps les volontés de notre âme; *semel jussit, semper paret*. Il remue notre bras même lorsque nous nous en servons contre ses ordres, car il se plaint par ses prophètes que nous le faisons servir à nos désirs injustes et criminels. Toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu[2]. »

1. *Œuvres philos.*, édit., Ad. G., introd., p. CXIV.

2. *Recherche de la vérité*, livre VI, chap. III; et livre III, IIe partie, chap. I-VI.

C'est la difficulté de comprendre comment l'âme agit sur le corps et le corps sur l'âme, qui a déterminé le philosophe à invoquer cette intervention divine, qu'on a comparée à l'apparition des dieux au dénoûment de la tragédie antique; mais l'action des corps les uns sur les autres, n'est pas plus facile à entendre que celle du corps sur l'esprit et de l'esprit sur le corps. Malebranche aurait dû multiplier beaucoup plus les effets de l'intervention céleste et faire de notre monde un poëme plus merveilleux que l'Iliade. Une bille est en mouvement, elle en rencontre une autre qui est immobile : celle-ci se meut au simple contact de la première, peut-être même sans contact; car, qui peut assurer qu'il y ait un vrai contact dans la nature? La physique admet que les deux parties les plus voisines d'un même corps ne se touchent point : à plus forte raison, peut-on supposer qu'il n'y ait pas de véritable contact entre deux corps qui paraissent se toucher. Quoi qu'il en soit, la seconde bille, à une certaine approche de la première, se met en mouvement et s'y met avec une force égale à celle que l'autre a perdue. Comment se fait cette communication miraculeuse? C'est ici que nous aurions besoin de recourir à l'opération spéciale de Dieu; il nous serait commode de supposer qu'à l'approche de la première bille, Dieu donne directement un certain mouvement à la seconde; cependant nous n'avons pas recours à une pareille explication. Il nous suffit de concevoir que Dieu a doué les corps de certaines propriétés, qui se manifestent dans les occasions prévues par lui, et qu'il agit ainsi par des lois générales. L'action de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, n'est pas plus merveilleuse que celle dont nous venons de parler; il ne doit pas nous en coûter davantage de l'expliquer de la même manière, c'est-à-dire par des facultés ou des propriétés que Dieu a déposées dans les êtres sortis de ses mains.

L'action des corps entre eux, disons-nous, est tout aussi incompréhensible que celle de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme; Leibniz l'a compris, mais au lieu d'en conclure qu'il fallait admettre l'action réciproque de l'âme et du corpssa ns l'entendre, il en a conclu qu'il fallait rejeter même l'action

réciproque des corps. Il a tenté d'établir que les substances, soit animées, soit inanimées, sont sans influence les unes sur les autres. Il paraissait donc naturellement conduit à étendre encore la théorie de Malebranche, et à supposer que Dieu lui-même détermine l'acte d'une substance à propos de l'acte des autres, mais il ne voulut pas imposer au créateur ce rôle d'ouvrier laborieux, continuellement aux ordres des substances par lui créées. Quelle eût été d'ailleurs la substance qui eût agi d'elle-même et dont l'acte eût servi d'occasion à l'action de Dieu sur les autres? Si une seule substance agit d'elle-même depuis la création, pourquoi toutes les substances n'agiraient-elles pas de la même manière? Le plan de la nature en serait plus uniforme. Leibniz adopte cette dernière supposition. Dans sa théorie, toutes les substances se développent d'elles-mêmes et indépendamment les unes des autres. Si elles paraissent s'accorder, comme par exemple l'âme et le corps, cet accord ne résulte pas d'une influence de l'une sur l'autre, mais de deux actions indépendantes et simultanées, comme celles de deux horloges parfaitement réglées, qui sonneraient en même temps la même heure, tout en obéissant à des ressorts différents. L'esprit et le corps n'agissent donc pas l'un sur l'autre, mais en harmonie l'un avec l'autre, et cette *harmonie* est réglée dès la création, elle est par conséquent *préétablie*. « Je soutiens, dit Leibniz, que les âmes ne changent rien dans la force ni dans la direction des corps, et qu'il faut se servir de l'harmonie préétablie pour expliquer l'union de l'âme et du corps[1].... La matière ne saurait produire du plaisir, de la douleur ou du sentiment en nous : c'est l'âme qui se les produit à elle-même, conformément à ce qui se passe dans la matière[2].... Tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir, car tout lui vient d'elle-même après Dieu, n'étant point possible qu'une substance créée ait de l'influence sur une autre[3].... »

Mais si l'âme n'exerce aucune action sur le corps humain, ni

1. *Nouv. Essais*, livre II, chap. XXXII, § 28.
2. *Ib.*, livre IV, chap. III, § 1.
3. *Ib.*, livre II, chap. XXI, § 12.

sur les autres corps de la nature et n'en reçoit non plus aucune influenee, aucune perception, idée ou connaissance, nous n'avons aucun moyen de connaître l'existence des corps. De plus, ces corps, tant le corps humain que les corps étrangers, deviennent tout à fait inutiles. L'âme, sans le corps, aura toujours les mêmes sentiments et les mêmes notions, puisqu'elle ne doit tout cela qu'au développement de sa propre substance. On peut donc supprimer les corps, puisque rien n'atteste qu'ils existent, et que cette existence est inutile à celle de l'âme et à ses phénomènes. C'est la conclusion à laquelle s'arrêta Berkeley, mais par un autre principe que celui qui nous occupe en ce moment, et sur lequel nous reviendrons plus loin [1].

En résumé, si le corps agit sur l'âme, celle-ci peut agir sur celui-là; si l'âme ne peut agir sur le corps, le corps ne peut agir sur l'âme. Dans cette dernière supposition, il faut ou que Dieu se charge de modifier l'une des deux substances à propos des changements de l'autre, comme le veut Malebranche, ou que chaque substance se développe de son côté, sans aucune action réciproque, comme le veut Leibniz. Mais en ce cas, les âmes se développant seules et accomplissant seules tous les phénomènes que nous atteste la conscience sans exception, à quoi servent les corps : ils ne sont pas nécessaires à l'explication des faits ; il faut donc les supprimer. Si, au contraire, sur le témoignage des sens extérieurs, nous admettons l'existence des corps, et si nous supposons leur action réciproque, l'âme agit sur le corps, car la seconde action n'est pas plus difficile à comprendre que la première; et de plus la conscience nous atteste le fait de l'action de l'âme sur le corps, dans le sentiment de l'effort de notre faculté motrice. Cette action de l'âme sur le corps se fortifie, s'allége, se règle avec la volonté; elle est en concordance avec l'intelligence et l'inclination, et cependant elle est quelquefois indépendante de l'inclination, de l'intelligence et de la volonté: il faut donc l'attribuer à un pouvoir spécial de l'âme, à une

1. Voy. livre VI, sect. Ire, chap. III.

influence naturelle, comme le dit Euler, en un mot à une faculté motrice [1].

La faculté motrice a été reconnue implicitement dans les temps modernes par Thomas Reid, qui attribue à l'âme une grande partie des mouvements instinctifs et habituels que nous avons rapportés plus haut [2].

Cette faculté motrice n'est pas une hypothèse que nous proposions comme pis aller et faute d'une meilleure explication; ce n'est pas un être intermédiaire entre l'âme et le corps, c'est une faculté de l'âme, c'est l'expression même des faits. J'existe, je me connais, je connais un corps que j'appelle mien. Je meus ce corps volontairement, donc je l'ai mû involontairement, car je ne puis vouloir faire que ce que j'ai fait d'abord sans le vouloir. De plus, dans les mouvements involontaires, je sens la résistance des corps étrangers contre mon corps et même de mon corps contre moi; je ne sens la réaction que parce que je suis cause de l'action; je meus donc ce corps moi-même dans certains mouvements involontaires; si je le meus, c'est que j'ai le pouvoir de le mouvoir. C'est ce pouvoir que nous appelons la faculté motrice.

De cette théorie, il résulte deux conséquences peut-être inattendues, sur lesquelles nous devons nous expliquer. Premièrement, si nous rapportons la faculté motrice à l'âme, il semble que nous devions accorder une âme à la brute, puisqu'il est incontestable que la brute remue les membres de son corps. Cette conséquence peut troubler quelques personnes, parce que, depuis Descartes, il est reçu en philosophie que les brutes n'ont point d'âme, et que, si elles en avaient une, cette âme serait immortelle comme la nôtre. En effet, Descartes avait été conduit par les principes de sa philosophie à regarder l'âme comme immortelle, par cela seul qu'elle était distincte du corps, et, par conséquent, à refuser à la brute une âme qui lui aurait fourni un titre à l'immortalité. Mais cette opinion de Descartes a entraîné des suites contraires

1. *Lettres de L. Euler à une princesse d'Allemagne*, édit., Cournot, t. Ier, p. 322 et 324.

2. Œuvres complètes, trad. fr., t. VI, p. 1 et suiv.

à celles qu'il s'était proposées. La manière dont il a expliqué les actes des animaux, par un principe purement mécanique, a donné des raisons de plus à ceux qui expliquent les actions de notre âme par le jeu de la matière. Ils n'ont eu qu'à tourner contre l'âme de l'homme, les armes que Descartes avait fournies contre l'âme des animaux.

Descartes distingue dans l'homme trois sortes de phénomènes : 1° ceux qu'il attribue à l'entendement pur, tels que la connaissance que l'âme a d'elle-même, l'idée de l'infini, etc...; 2° ceux que l'âme doit à la présence du corps, tels que les idées de plaisir, peine, amour, haine, désir, couleur, odeur, saveur, etc.; 3° les phénomènes qui sont accomplis par le corps tout seul, comme marcher, chanter et autres actions semblables, quand elles se font sans que l'esprit y pense. « Lorsque ceux qui tombent de haut, dit-il, présentent leurs mains les premières pour sauver leurs têtes, ce n'est pas par le conseil de leur raison qu'ils font cette action, et elle ne dépend point de leur esprit, mais seulement de ce que leurs sens étant touchés par le danger présent, causent quelque changement en leur cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs, en la façon qui est requise pour produire ce mouvement, tout de même que dans une machine et sans que l'esprit le puisse empêcher[1]. »

De ces trois sortes de phénomènes, Descartes refuse la première aux animaux; il leur accorde la seconde, mais sans conscience. « Les brutes voient et sentent, mais sans avoir conscience de leur vision et de leur sentiment[2]. » Quant à la troisième, c'est la propre vie de l'animal. « Toutes les actions des bêtes sont seulement semblables à celles que nous faisons sans que notre esprit y contribue[3]. » De même que, suivant Descartes, « nos sens étant touchés par le danger présent causent quelques changements en notre cerveau qui détermine les esprits animaux à passer de là dans les nerfs..., de

1. Descartes, édit. Ad. G., introduction, p. CI, CII, CIX, CXVI et suiv., et t. II, p. 149.

2. *Ibid.*, t. Ier, p. CXX, et t. III, p. 329.

3. *Ibid.*, t. II, p. 150.

même la lumière réfléchie du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis a la même force pour exciter en elle le mouvement de la fuite[1]. » Ainsi, il n'y a que l'entendement pur qui nécessite dans l'homme la présence d'un principe immatériel; il peut y avoir une vue sans conscience qui appartienne au corps, un sentiment, une peine, un plaisir, un amour, un désir qui soient le jeu des esprits animaux. « Nos sens touchés par le danger présent peuvent mouvoir notre corps sans que notre esprit y contribue. »

Mais d'abord comment nos sens peuvent-ils être touchés par le danger présent? Nos sens dépourvus du concours de l'esprit comprennent-ils le danger? Peut-on leur accorder cette intelligence, surtout quand on les regarde, non comme des facultés de l'esprit, mais à la manière de Descartes, « comme le théâtre de quelques mouvements corporels à l'occasion desquels l'esprit conçoit les idées de figure, de couleur, etc.[2] » Si la lumière réfléchie du corps d'un loup dans les yeux d'une brebis et le mouvement qui s'ensuit dans les esprits animaux suffisent pour expliquer chez la brebis la vue, la frayeur, le tremblement et la fuite, quels phénomènes n'expliquera-t-on pas dans l'homme par le jeu des esprits animaux? En supposant que la vue chez la brebis soit sans conscience, la vue sans conscience ne demande pas moins un principe simple que tous les autres actes de l'esprit. Les raisonnements qui démontrent la simplicité de l'esprit s'appuient sur la vue sans conscience et sur le mouvement involontaire aussi bien que sur tous les autres actes de l'âme[3].

De plus, si la lumière réfléchie par le corps du loup dans l'œil de la brebis donne aux esprits animaux de celle-ci un mouvement qui précipite son corps en arrière, comment la lumière réfléchie du corps de la brebis dans l'œil du loup précipite-t-elle le corps du loup en avant! Des deux côtés, le premier phénomène mécanique est le même, comment le second

1. Descartes, édit. Ad. G., t. II, p. 150.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. CIII.
3. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier, § 2.

est-il si différent? Comment la lumière fait-elle reculer l'un des deux animaux et avancer l'autre?

Ce n'est donc pas seulement l'entendement pur, mais le sens extérieur, mais la vue sans conscience, mais le mouvement involontaire qui demande un principe simple. Mais, dit Descartes, il est plus probable de faire mouvoir, comme des machines, les vers de terre, les moucherons, les chenilles et le reste des animaux que de leur donner une âme immortelle[1]. Si Descartes refuse une âme aux brutes c'est donc par la crainte de leur donner l'immortalité. Et, en effet, comme nous l'avons dit, dans la théorie cartésienne, la simplicité de l'âme suffit pour la rendre indestructible[2]. Mais si l'âme est indestructible par cela seul qu'elle est simple, elle n'a donc pas pu être créée? Car, ce qui de sa nature ne peut finir, de sa nature ne peut commencer. Si, au contraire, elle a pu commencer, elle peut finir. « Nous savons bien, dit Leibniz, que la puissance de Dieu pourrait rendre nos âmes mortelles, tout immatérielles qu'elles puissent être, puis qu'il les peut anéantir[3]. » Ce qui résulte de la simplicité de l'âme et de la distinction de l'âme et du corps, c'est que la dissolution du dernier ne dissout pas la première qui n'a point de parties; que l'âme peut survivre au corps, et même lui survit naturellement, mais non par une force intrinsèque que Dieu ne puisse détruire. Ce n'est donc pas la simplicité de l'âme humaine qui fonde son immortalité, c'est la bonté gratuite de Dieu. Dieu nous donne l'idée du devoir, l'idée du mérite attaché à l'accomplissement de la vertu, la conception et l'amour de l'infini; nous espérons que tout cela ne nous a pas été donné en vain : tels sont les fondements de notre espérance en une vie immortelle. Tous ces fondements manquent chez la brute; on n'aperçoit en elle aucune idée d'un devoir qui combatte la passion; elle ressent le dommage, mais non pas l'injure ou l'injustice, elle ne se fait pas l'idée du mérite ou du démérite; elle n'a point la pensée et l'amour de l'infini, et par con-

1. Descartes, édit. Ad. G., t. III, p. 327.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. cxx.
3. *Nouveaux Essais*, édit. A. Jacques, avant-propos, p. 21.

séquent, il n'a pas probable que Dieu l'ait destinée à une autre existence que celle de cette terre. On peut donc attribuer une âme à la brute sans lui attribuer pour cela l'immortalité.

Descartes ne reconnaissait que deux sortes de substances, les substances indivisibles ou les âmes, et les substances divisibles ou les corps. Les secondes étaient elles-mêmes à ses yeux impérissables en tant que substances. « Les substances, disait-il, sont incorruptibles, à moins que Dieu ne leur retire son concours[1]. » Dans cette phrase, Descartes aurait pu trouver de quoi supprimer ses scrupules sur l'immortalité de la brute; car il n'accordait aux substances indivisibles, d'autre immortalité que celle que Dieu voulait bien leur laisser; leur condition n'était pas meilleure que celle des substances divisibles elles-mêmes. Aussi Fénelon et Leibniz se sont-ils séparés de Descartes sur la question de l'âme des animaux[2].

Voici la seconde conséquence de la théorie qui attribue à l'âme la faculté motrice. On s'étonnera de ce que nous accordions à l'âme une faculté qui semble ne lui être de quelque usage que pendant son séjour sur cette terre. Quand l'âme, dira-t-on, aura quitté le corps, que fera-t-elle de cette faculté motrice? Leibniz nous fournira une réponse à cette objection. Ce philosophe, frappé des harmonies si nombreuses qui sont établies entre le corps et l'âme, ne pouvait penser qu'ils n'eussent été destinés qu'à une passagère union; il inclinait donc à croire que l'âme, selon ses expressions, ne serait jamais sans quelque espèce de corps[3]. Nous partageons ce sentiment : la séparation de l'âme et de ce corps grossier ne nous fait pas conclure que l'âme soit privée du pouvoir de le remuer, mais au contraire la faculté motrice dont l'âme est douée nous fait penser avec Leibniz que l'âme ne sera jamais sans *quelque espèce de corps*; qu'elle aura toujours à conduire une étendue plus ou moins

1. Descartes, édit. Ad. G., t. I, p. cxx.

2. Fénelon, dialogue intitulé *Aristote et Descartes;* Leibniz, *Nouveaux Essais,* livre II, chap. xi, et livre IV, chap. xvi.

3. *Nouveaux Essais*, édit. A. Jacques, avant-propos, p. ii, et livre II, chap. xv, § 11.

pure, une sorte de matière transfigurée, au moyen de laquelle elle continuera de percevoir les œuvres de Dieu et les signes visibles par lesquels se manifesteront les autres intelligences. Ainsi, loin de reculer devant cette dernière conséquence de notre théorie sur la faculté motrice, nous nous y portons, au contraire, avec empressement, heureux de rencontrer sur cette route l'autorité de Leibniz, et convaincus que cette résurrection de la chair ou cette conservation d'un corps épuré doit donner plus de fermeté et plus de lumière à notre espérance d'une vie à venir.

FIN DU LIVRE TROISIÈME.

# LIVRE QUATRIÈME.

## LES INCLINATIONS.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### DE L'INCLINATION ET DE LA PASSION EN GÉNÉRAL.

§ 1. DÉSINTÉRESSEMENT PRIMITIF DE L'INCLINATION. — § 2. LES PASSIONS. — § 3. DIVISIONS DES INCLINATIONS.

#### § 1. Désintéressement primitif de l'inc n on

La manifestation de l'inclination devance celle de la volonté et de l'intelligence; elle succède de près à celle de la faculté motrice, si elle ne lui est pas contemporaine.

L'inclination est une disposition de l'âme à rechercher certains objets, à jouir de leur présence et à souffrir de leur absence. La recherche de l'objet précède la connaissance du plaisir qu'il procure : l'enfant presse la mamelle et aspire le lait, avant de savoir le plaisir qu'il en recevra; l'homme recherche la société de ses semblables, avant de connaître le charme qu'il y goûtera et les avantages de tous genres qu'il en pourra retirer. Dire que l'âme recherche, c'est employer, à ce qu'il semble, une métaphore; mais l'âme recherche de deux manières : soit par les mouvements qu'elle fait exécuter au corps, soit par le travail de l'intelligence. L'âme de l'enfant au maillot ne connaît pas encore la douceur de la société, et déjà elle lui fait tendre les bras à un autre enfant du même âge; l'esprit ignore encore le plaisir de la science, lorsque déjà il médite sur la cause des phénomènes. « Il est, dit David Hume, des

besoins et des appétits sensitifs qui, de l'aveu de tout le monde, tendent immédiatement à la possession de leur objet et précèdent la jouissance de nos sens : ainsi, l'objet de la faim et de la soif est l'aliment et le breuvage. De ces appétits satisfaits il résulte un plaisir qui pourra devenir plus tard l'objet d'un désir intéressé. De même il y a des inclinations intellectuelles, qui nous portent à rechercher certains objets tels que la réputation, le pouvoir, etc., avant que nous en ayons recueilli aucun plaisir et que nous puissions les rechercher par amour de nous-mêmes, ou par désir du bonheur. Si je n'ai pas de dispositions à aimer la louange, elle ne me sera pas agréable; si je n'ai pas d'ambition, le pouvoir ne sera pour moi l'objet d'aucun plaisir [1]. »

Zénon avait déjà reconnu, au rapport de Diogène de Laërte [2], que les êtres animés évitent ce qui leur nuit et cherchent ce qui leur convient, à la manière des plantes, par une impulsion naturelle non déterminée par le plaisir, et que celui-ci est un surcroît inattendu [3]. Cicéron avait répété que les enfants, avant d'avoir été atteints par le plaisir ou la douleur, se portent vers ce qui leur est salutaire et se détournent de ce qui leur est nuisible [4]. Enfin Sénèque avait dit à son tour : « Si l'on pratique la vertu, ce n'est pas parce qu'elle produit le bonheur, car le bonheur n'en est pas le fruit, mais l'appendice; l'homme vertueux ne le cherche pas, mais il le rencontre. Dans un champ qui a été profondément labouré, il naît çà et là quelques fleurs qui charment les yeux, mais elles n'ont pas été le but d'un si dur travail; le laboureur s'est proposé une autre fin : elles sont de surcroît. C'est ainsi que le bonheur ne salarie pas et ne produit pas la vertu; seulement il s'y ajoute. Ce n'est pas parce que la vertu nous charme que nous décrétons de la suivre, c'est parce que nous décrétons de la suivre qu'elle nous charme [5]. »

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 23 et suiv.
2. *Vies des Philosophes*, livre VII, chap. I, § 85-86.
3. Ἐπιγέννημα.
4. *De fin. bon. et mal.*, lib. III, cap. V.
5. *De Vita beata*, cap. IX.

§ 2. Les passions.

L'inclination est donc la disposition à rechercher l'objet et à jouir de sa présence comme à souffrir de son absence. Le plaisir et la peine qu'on éprouve s'appellent, suivant le degré de leur vivacité, l'émotion ou la passion [1]. Les émotions et les passions sont les modes inséparables de l'inclination [2]. Celle-ci recherche l'objet avant de connaître le plaisir qu'il procure; lorsque ce plaisir est connu, l'inclination devient l'amour. L'amour naît du plaisir, l'inclination le devance; l'amour est intéressé, l'inclination ne l'est pas encore; l'amour est excité par un objet connu pour agréable, il est accompagné de la haine pour son contraire. « Lorsque, dit Descartes, une chose nous est représentée comme bonne à notre égard, c'est-à-dire comme nous étant convenable, cela nous fait avoir pour elle de l'amour; et lorsqu'elle nous est représentée comme mauvaise ou nuisible, cela nous excite à la haine [3]. »

Le plaisir est l'inclination en possession de son objet; la peine est l'inclination en présence de l'objet contraire. Le plaisir et la peine causés par un objet des sens s'appellent jouissance et souffrance, et par un objet de l'intelligence, joie et tristesse. La jouissance et la souffrance sont des sensations : elles se circonscrivent dans une certaine partie du corps [4]; la joie et la tristesse sont des sentiments qui n'affectent en particulier aucun de nos organes. L'amour et la haine supposent, comme nous l'avons dit, la connaissance de l'objet agréable ou désagréable; ils sont toujours en proportion du plaisir et de la peine éprouvés. Le désir et l'aversion, qui impliquent l'absence de l'objet aimé ou haï, se proportionnent à l'amour et à la haine. L'espérance est le désir accompagné d'un jugement, qui nous fait croire que le retour de l'objet aimé est plus

1. Descartes, *Œuvres philos.*, éd. Ad. G., p. CI-CVIII.

2 Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre V, chap. Ier, 4e édit., Paris, 1678, p. 289.

3. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 377.

4. Voyez plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. II.

probable que son absence; la crainte est l'aversion accompagnée d'un jugement semblable sur l'objet haï. La certitude de la perte d'un bien produit une peine, qu'on appelle le regret; la certitude de l'absence d'un mal produit un plaisir, qu'on appelle sécurité.

L'amour pour la cause de notre bien se nomme reconnaissance, la haine pour la cause de notre mal s'appelle ressentiment. Il y a deux genres de reconnaissance et de ressentiment. Le premier suppose l'idée de l'obligation morale et comprend d'une part la reconnaissance pour l'homme qui a fait plus que son devoir envers nous, de l'autre le ressentiment pour celui qui a violé son devoir à notre égard. Le second ne suppose pas la conception morale et renferme une reconnaissance et un ressentiment irréfléchis, que nous éprouvons même pour la cause inanimée de notre bien ou de notre mal. Par exemple, nous aimons et nous plaçons en un lieu honorable l'épée qui nous a défendu dans un grand danger; nous gardons avec soin une lettre qui nous a fait connaître un événement heureux pour nous. « Nous nous mettons en colère contre la pierre qui nous a blessé; un enfant la frappe, un chien la mord, un homme emporté la maudit... Lorsque le mal que nous avons éprouvé est considérable, l'objet qui l'a causé nous devient tellement odieux, que nous prenons plaisir à le brûler, à l'anéantir[1]. » Reid, pour distinguer ces deux genres de reconnaissance et de ressentiment, faisait remarquer que le dernier seul nous est commun avec les animaux, et il lui donnait le nom de reconnaissance et de ressentiment animal. Le ressentiment nous porte à faire un usage spontané de nos armes naturelles, ou à employer celles que le hasard peut nous mettre sous la main[2].

Dans les premiers moments de la perte d'un bien, nous souffrons de son absence, et cette absence donne lieu aux mêmes émotions que la présence d'un mal; de même, dans le premier moment de l'interruption d'un mal, nous en jouissons comme de la présence d'un bien.

1. Adam Smith, *Traité des sentiments moraux*, part. II, sect. III.
2. Voy. plus haut, livre III, chap. Ier, § 3.

Parvenu à un haut degré l'amour s'appelle passion dans un sens particulier; l'aversion se nomme horreur, la crainte terreur, le regret désespoir et le ressentiment colère.

Le plaisir et la peine sont les seules passions simples; toutes les autres sont mêlées d'éléments intellectuels. En effet, ni le plaisir ni la peine n'impliquent la connaissance de l'objet qui les produit, tandis que l'amour et la haine, le désir et l'aversion, etc., ne peuvent exister sans la connaissance de leur cause[1].

Descartes a décrit les passions, dont les principales sont à ses yeux l'admiration ou l'étonnement, l'amour, la haine, la joie, la tristesse et le désir, qui comprend l'aversion[2]. Descartes donnait pour origine à l'amour et à la haine la connaissance des qualités utiles ou nuisibles de l'objet[3]; il aurait dû, en conséquence, placer la joie et la tristesse avant l'amour et la haine; car, pour savoir qu'une chose nous est bonne ou mauvaise, il faut en avoir joui ou souffert. Nous accordons cependant qu'il y a une joie qui naît de l'amour tel que Descartes l'a défini. En effet, lorsqu'on aime un objet et qu'on le possède, on éprouve du plaisir, mais c'est une seconde joie, la première est celle qui a fait naître l'amour.

Nous ne saurions non plus admettre que l'étonnement soit notre première émotion. « Lorsque, dit Descartes, la première rencontre de quelque objet nous surprend et que nous le jugeons être nouveau ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés; et pour ce que cela peut arriver avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'admiration est la première de toutes les passions[4]. » Sans contredit nous pouvons nous étonner de la nouveauté d'un objet avant de savoir s'il nous est convenable ou s'il ne l'est pas; mais nous pouvons aussi jouir

1. *Ignoti nulla cupido*, Ovide, *Ars amat.*, III, 397.
2. *Œuvres philos.*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 381.
3. Voyez plus haut, même paragr.
4. *Œuv. philos.*, éd. Ad. G., t. Ier, p. 376.

ou souffrir d'un objet, et, par suite, l'aimer ou le haïr sans nous en être étonnés. L'enfant qui savoure la douceur du lait, le jeune homme qui prend de l'amour pour une jeune fille, avec laquelle il a grandi, l'avare qui couve son trésor, ont-ils commencé par admirer la nouveauté de l'objet qui les charme? L'étonnement est un état très-complexe de l'esprit, loin d'être une passion simple et primitive. Il suppose que nous avons déjà connu beaucoup de choses; que nous en découvrons une nouvelle fort différente des autres; que nous croyons à la stabilité et à la généralité des phénomènes de la nature[1]; que cette croyance est troublée par la découverte d'une nouveauté et que nous en éprouvons de la peine ou du plaisir; que nous désirons faire rentrer cette nouveauté dans la loi générale, et que nous cherchons les moyens de nous satisfaire sur ce point. Celui qui n'aurait aucune connaissance ne s'étonnerait pas, car à quel objet comparerait-il l'objet nouveau? Celui qui aurait des connaissances confuses ne s'étonnerait pas non plus, car il ne remarquerait pas les différences des objets. D'un autre côté, à mesure que nos connaissances s'augmentent, notre étonnement diminue, parce que nous possédons un plus grand nombre de termes de comparaison, et que nous trouvons plus facilement une classe dans laquelle nous pouvons ranger l'objet qui est nouveau pour les autres. Les éléments de l'étonnement appartiennent donc en plus grand nombre à l'intelligence qu'à la passion. L'étonnement dépend d'un certain état moyen de l'esprit, où les connaissances ne sont ni trop rares ni trop abondantes; de l'induction qui nous pousse à ranger les objets dans des classes et les phénomènes sous des lois; et tout cela est du domaine de l'intelligence. La disposition que nous avons à jouir de l'induction satisfaite et à souffrir de l'induction contrariée, est le seul élément passionné de l'étonnement. Nous ne pouvons donc admettre cet état de l'âme ni comme une passion simple, ni comme un état primitif de l'esprit.

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. III, chap. Ier.

### § 3. Division des inclinations.

Toute inclination jouit de la présence de son objet et souffre de son absence, et surtout de la présence de l'objet contraire; toute inclination a donc deux modes : d'une part, la passion gaie, dont les degrés sont le plaisir, l'amour, le désir, l'espérance, la sécurité et la reconnaissance; de l'autre, la passion triste, dont les degrés sont la peine, la haine, l'aversion, la crainte, le regret et le ressentiment. Nous ne diviserons donc pas les inclinations en plaisir et peine, amour et haine, etc., puisque ces phénomènes sont les modes inséparables de l'inclination; nous les distinguerons par les objets auxquels elles s'attachent, en suivant sur ce point l'autorité de Descartes. « Je sais bien, dit-il, que communément dans l'école on oppose la passion qui tend à la recherche du bien, laquelle seule on nomme *désir*, à celle qui tend à la fuite du mal, laquelle on nomme *aversion*. Mais d'autant qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal, ni aucun mal considéré comme une chose positive, dont la privation ne soit un bien, et qu'en recherchant par exemple les richesses, on fuit nécessairement la pauvreté, en fuyant les maladies on recherche la santé, et ainsi des autres, il me semble que c'est toujours un même mouvement qui porte à la recherche du bien, et ensemble à la fuite du mal qui lui est contraire. J'y remarque seulement cette différence, que le désir qu'on a, lorsqu'on tend vers quelque bien, est accompagné d'amour et ensuite d'espérance et de joie, au lieu que le même désir, lorsqu'on tend à s'éloigner du mal contraire à ce bien, est accompagné de haine, de crainte et de tristesse... Il y aurait plus de raison de distinguer le désir en autant de diverses espèces qu'il y a de divers objets qu'on recherche; car, par exemple, la curiosité, qui n'est autre chose qu'un désir de connaître, diffère beaucoup du désir de gloire, et *celui-ci du désir de vengeance*, et ainsi des autres. Mais il suffit ici de savoir qu'il y en a autant que d'espèces d'amour ou de haine, etc.[1] »

1. *Œuv. philos.*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 390-391.

Descartes n'a cependant pas profité de l'ouverture qu'il donnait ici pour la classification des inclinations, et il a mieux aimé en décrire seulement les modes, comme nous l'avons fait voir [1].

Parmi les exemples qu'il rapporte pour faire comprendre comment on pourrait diviser les inclinations par leurs objets, il oppose le désir de vengeance à la curiosité et au désir de la gloire. Mais il avait dit lui-même que le désir de vengeance est un accompagnement de la colère, que la colère est une espèce d'aversion, que l'aversion est renfermée dans le désir, et que le désir est le mode de toutes les inclinations [2]. En effet, la vengeance n'est pas l'objet direct et primitif d'une inclination; on ne désire la vengeance qu'afin de punir celui qui nous a privé d'un bien désiré pour lui-même. Le désir de la vengeance est donc un désir dérivé, et non un désir primitif. La connaissance ou la science, au contraire, est désirée pour elle-même, de même que la gloire est recherchée sans autre but que la gloire [3].

Tel est donc le *criterium* qui doit nous faire reconnaître les inclinations simples et primitives : l'objet de cette inclination est-il désiré pour lui-même, indépendamment de tout autre objet? autant il y aura d'objets désirés de cette manière, autant il y aura d'inclinations.

Descartes a fait voir que la peine et le plaisir ne doivent pas être rapportés à des facultés différentes, en montrant qu'elles sont inséparables l'une de l'autre, et qu'il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal. Pascal a dit après lui : « Nous sommes si malheureux, que nous ne pouvons prendre plaisir à une chose, qu'à condition de nous fâcher si elle réussit mal : ce que mille choses peuvent faire et font à toute heure. Qui aurait trouvé le secret de se réjouir du bien, sans se fâcher du mal contraire, aurait trouvé le point. C'est le mouvement perpétuel [4]. » Cependant il faut reconnaître que certaines

1. Voy. le paragr. précédent.
2. *Œuv. philos.*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 454-2.
3. Voy. plus loin, même livre, chap. II et IV.
4. *Pensées*, édit. Faug. t. Ier, p. 194.

personnes sont plus sensibles à la peine et d'autres au plaisir. Les premières gardent plus longtemps l'émotion pénible, les secondes l'émotion agréable. Les premières seront donc plus disposées à la passion triste et à ses suites, c'est-à-dire à la haine, à la crainte et au ressentiment; les secondes à la passion gaie et à ses modes, qui sont l'amour, l'espoir et la reconnaissance. Il y a un caractère morose que les événements heureux n'empêchent pas de désespérer. Corneille par exemple était mélancolique; il lui fallait des sujets plus solides pour espérer et pour se réjouir que pour se chagriner ou pour craindre[1]. Il y a une humeur enjouée que les mécomptes et les revers n'empêchent point d'espérer toujours. Johnson a peint ce caractère dans le personnage de Rasselas, qui, après s'être promis le bonheur, d'abord dans le mariage, puis dans les emplois et les honneurs, puis dans la retraite au milieu des champs, toujours dans le lieu qu'il n'avait pas visité encore, ne rencontrant la félicité nulle part, et, voyant arriver sa dernière heure, conçoit une nouvelle espérance dans la félicité de la vie à venir. Cette pente plus inclinée vers la joie ou vers la tristresse, provient, soit d'une confiance instinctive en soi-même, soit d'une appréhension irréfléchie dont nous donnerons plus loin la description[2].

Nous devons observer que les inclinations existent chez les différents hommes à différents degrés, car chacun a reçu de Dieu un don particulier[3]. Les passions ne se manifestent donc pas chez tous à propos des mêmes inclinations : tel homme qui sera presque indifférent à la perte de ses richesses, pourra être poussé à une violente colère si l'on porte atteinte à sa réputation. Un autre perdra l'honneur sans donner de grandes marques de regret et tombera dans le désespoir en perdant ses richesses. « Plusieurs animaux montrent dans la défense de leurs petits une fureur dont ils donnent à peine un signe quand il s'agit de leur propre salut[4]. »

1. Fontenelle, *Vie de Corneille.*
2. Voy. même livre, chap. § 10 et 12.
3. *Sed unus quisque proprium donum habet ex Deo*, 1. Cor. VII, 7.
4. Reid, trad. franç., t. VI, p. 85.

La plupart des philosophes, dans la classification qu'ils ont donnée des inclinations, ont confondu les inclinations et les passions, c'est-à-dire les inclinations et leurs modes. Nous avons vu que Platon, dans un passage de la République, avait divisé l'âme en trois facultés : le désir, la colère ou le courage et la raison[1]. Au désir il rapporte la faim, la soif, l'instinct du sexe et l'amour des richesses, qui ne sont désirées, suivant lui, que pour satisfaire aux trois premiers besoins. Cette classe est ce qu'on appela, dans le moyen âge, l'appétit concupiscible. Au courage il rattache l'amour de la domination, de la victoire, de la gloire et des honneurs ; c'est ce que la scolastique nomma l'appétit irascible et ce que Bossuet propose d'appeler l'appétit courageux[2]; enfin, à la raison, il attribue l'amour de la science[3] : c'est ce qu'on a appelé l'appétit raisonnable. Comme chacune de ces facultés domine en des âmes différentes, Platon reconnaît trois espèces d'hommes : l'espèce cupide[4], l'espèce belliqueuse ou querelleuse[5], et l'espèce philosophe[6]. Elles ont entre elles la différence qu'on observe entre Cerbère, le lion et l'homme[7]. Mais la cupidité n'est pas un nom convenable pour exprimer une classe d'inclinations qui comprend la faim, la soif et l'instinct du sexe, et, comme on le verra plus loin, il n'est pas exact de dire que les richesses ne soient pas désirées pour elles-mêmes[8]. L'amour de la domination, de la victoire et des honneurs excite sans contredit la colère et le courage ; mais la faim, la soif, l'amour du sexe et même l'amour de la sagesse, l'excitent aussi. La colère, comme nous l'avons dit, n'est qu'un mode de nos inclinations et non une faculté primitive. Il faut dire de plus que la colère n'est pas toujours la compagne du courage ; la colère se joint quelquefois à la lâcheté, qui est causée par l'instinct de notre conservation.

1. Voy. plus haut, livre II, chap. II, § 2.
2. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 6.
3. Φιλομαθία.
4. Φιλοκερδές.
5. Φιλόνεικον.
6. Φιλόσοφον.
7. *Répub.*, édit. H. E., t. II, p. 581 ; édit. Tauchn., t. V, p. 333.
8. Voy. même livre, ch. II.

Aristote, dans le deuxième livre de sa Rhétorique, fait une énumération des passions. Il distingue la colère, le calme, l'amour, la haine, la crainte, l'assurance, la honte, la faveur, la compassion, l'indignation, l'envie et l'émulation[1]. Nous avons montré que la colère, la haine, la crainte et l'amour pris dans un sens général comme l'entend Aristote, sont les modes de toutes nos inclinations; nous verrons plus loin que la honte et l'indignation sont des déplaisirs qui se rapportent à l'amour de la vertu, et que la faveur et la compassion appartiennent à l'amour de nos semblables[2]. Aristote montre dans quelles circonstances naissent le calme ou l'apaisement de la colère et l'assurance ou l'apaisement de la crainte; il n'envisage donc pas ces deux états comme des inclinations primitives de l'âme, mais comme des plaisirs succédant à des peines, et par conséquent comme des passions ou des modes d'inclination. De toute cette liste, l'émulation, dont l'envie est un excès coupable, doit être seule considérée comme une disposition particulière de l'âme, et non comme le mode d'une autre inclination[3]. Au surplus, Aristote n'a pas commis la faute de donner les passions pour les inclinations elles-mêmes. Si l'on voulait connaître son avis sur la nature de ces dernières, il faudrait le chercher dans le premier livre de cette même Rhétorique, où il énumère les choses qui nous sont naturellement agréables et détermine par là nos inclinations naturelles. Ces choses qui nous plaisent par elles-mêmes sont, suivant lui, la coutume, le repos, les objets des appétits sensuels, la prééminence, la réputation, le changement, la science, le merveilleux, l'imitation, nos semblables, nous-mêmes et ce qui vient de nous : nos enfants et nos ouvrages[4]. Il ne restait au philosophe grec qu'à développer cette matière, pour faire un traité des inclinations.

Malebranche a le premier, ce nous semble, nettement dis-

[1] Ὀργή, πραότης, φιλία, μῖσος, φόβος, θάρσος, αἰσχύνη, χάρις, ἔλεος, νεμέσις, φθόνος, ζῆλος. (*Rhétorique*, livre II, chap. II-XI.)

2. Voyez même livre, chap. III et IV.

3. Voy. plus loin, même livre, chap. II.

4. *Rhétorique*, livre Ier, chap. IX.

tingué les inclinations et les passions. Il met au nombre des passions l'amour, la haine, la joie, la tristesse, le désir, etc., et il divise les inclinations en curiosité, amour de soi et amour des hommes. Il comprend dans l'amour de soi l'amour de l'être et l'amour du bien-être : le premier est, suivant lui, l'amour de la puissance, de l'élévation, de l'indépendance; le second est l'amour des plaisirs sensuels. Malebranche avertit que l'on peut diviser l'amour de soi en plusieurs manières, soit parce que nous sommes composés de deux parties différentes, d'âme et de corps, soit parce qu'on peut faire des distinctions par les différents objets qui sont utiles à notre conservation[1].

Nous adoptons, comme on l'a vu, la distinction de Malebranche entre les inclinations et les émotions ou passions, mais nous ne pouvons recevoir sa division des inclinations, pour plusieurs motifs. La satisfaction du besoin des sens nous paraît se rapporter plutôt à l'amour de l'être qu'à l'amour du bien-être; au contraire l'amour de l'élévation et de la puissance nous semblerait plutôt faire partie de l'amour du bien-être que de l'amour de l'être. De plus, nous ne voyons pas de place dans cette classification pour l'amour du beau proprement dit ni pour celui de la vertu. D'après le conseil de Descartes, nous diviserons les inclinations suivant leurs objets. La première classe comprendra celles qui se rapportent à des objets qui nous sont personnels, celles que Platon appelait les désirs[2], telles que la faim, la soif, l'amour de la possession, etc., et celles qu'il nommait à tort le courage, mais qui n'en forment pas moins un groupe naturel, telles que l'amour de la domination, de la gloire, etc. La seconde classe renfermera les inclinations qui nous portent vers nos semblables, comme le besoin de la société, les affections de la famille, etc. Enfin la troisième classe se composera des inclinations relatives à des objets non personnels, tels que le bien, le vrai et le beau. Nous retrouverons dans l'amour du vrai l'inclination que

1. *Recherche de la Vérité*, livre IV, ch. III, § 1 et 2, et ch. XIII; et livre V, ch. Ier.

2. Αἱ ἐπιθυμίαι.

Malebranche appelait la curiosité et Platon l'amour de la science[1].

En annonçant qu'une partie de nos inclinations se rapportent à des objets qui nous sont personnels, nous ne prétendons pas démentir ce que nous avons dit sur le désintéressement primitif de toutes les inclinations. Elles recherchent l'objet avant de savoir qu'il nous doit être agréable; mais, parmi les objets que nous recherchons ainsi, il en est qui ne contribuent qu'à notre bien-être particulier et qui deviennent, quand ils sont connus pour tels, les objets d'un amour intéressé. Il y a sur la nature des inclinations deux opinions extrêmes : suivant les uns, elles sont toutes intéressées: nous ne travaillons même au bonheur d'autrui que parce que ce bonheur nous est agréable[2]; suivant les autres, elles sont toutes désintéressées, puisqu'elles précèdent le plaisir que leur cause la possession de leur objet, et « un homme n'est pas plus égoïste lorsqu'il cherche sa propre gloire que lorsqu'il se propose le bonheur d'un ami[3]. » Nous n'adoptons ni l'un ni l'autre de ces deux paradoxes. Nous répondons au dernier qu'en effet l'inclination, dans son premier développement, ignore le plaisir qu'elle va rencontrer, mais qu'elle ne demeure pas longtemps dans cet état d'ignorance. Sitôt qu'elle a connu le plaisir, elle devient l'amour, et l'on peut dire que cet amour est intéressé, lorsqu'il se rapporte sciemment à des objets qui ne sont bons que pour nous-mêmes. D'un autre côté, si le bonheur des autres nous est agréable, ceux qui goûtent directement le bien-être en jouissent certainement plus que les simples spectateurs; et le bonheur d'autrui, surtout lorsque nous allons jusqu'à lui sacrifier le nôtre, ne peut être considéré comme l'objet d'un amour intéressé. Voilà pourquoi nous distinguons les inclinations relatives à nos semblables de celles qui nous portent vers des biens personnels. C'est pour

1. Ἡ φιλομαθία.

2. Voy. entre autres Condillac, *Traité des Sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 76 et suiv.

3. D. Hume, *Œuv. philos.*, trad. franç., t. Ier, p. 67.

la même raison que nous séparons aussi de ces dernières les inclinations qui se rapportent au bien moral, au vrai et au beau, c'est-à-dire à des objets dont nous ne voulons point nous faire une possession particulière, et dont nous augmentons en nous la jouissance quand nous la partageons avec autrui.

# CHAPITRE II.

## LES INCLINATIONS QUI SE RAPPORTENT A DES OBJETS PERSONNELS.

§ 1. RECHERCHE DE L'ALIMENT. — § 2. RECHERCHE DU BIEN-ÊTRE CORPOREL. — § 3. INSTINCT D'ACTIVITÉ PHYSIQUE. — § 4. INSTINCT DU SEXE. — § 5. CHOIX INSTINCTIF DE LA DEMEURE. — § 6. AMOUR DE LA PROPRIÉTÉ. — § 7. INSTINCT DE CONSTRUCTION. — § 8. AMOUR DES HABITUDES. — § 9. AMOUR INSTINCTIF DE LA VIE. — § 10. APPRÉHENSIONS NATURELLES. — § 11. INSTINCT DE RUSE. § 12. CONFIANCE EN SOI-MÊME. — § 13. ÉMULATION. — § 14. AMOUR DU POUVOIR. — § 15. AMOUR DE LA LOUANGE.

### § 1. Recherche de l'aliment.

L'homme est disposé dès sa naissance à rechercher la nourriture; il éprouve probablement le malaise de la faim et de la soif; mais il ne sait pas que l'objet qu'il cherche va terminer son malaise. L'inclination qui le pousse est donc d'abord désintéressée; elle se change en un amour intéressé, quand l'enfant a connu le plaisir que lui cause l'aliment. L'homme est probablement, comme l'animal, guidé par l'odorat dans le choix de sa nourriture. « Il est curieux, dit Reid, de voir une chenille, qui est destinée à vivre d'une seule plante, voyager sur des milliers de feuilles d'une autre espèce, sans goûter d'une seule, jusqu'à ce que, parvenue à celles qui forment sa nourriture naturelle, elle s'y jette aussitôt et les dévore avec avidité[1]. »

La nature varie les goûts des peuples et les approprie aux aliments que chaque pays doit fournir. Les Anglais, dans une de leurs expéditions vers le pôle nord, firent goûter des viandes aux Esquimaux. Ceux-ci n'y prirent pas de plaisir; l'huile ayant plus d'analogie avec le poisson, qui est leur nourriture

1. Trad. franç., t. VI, p. 34.

naturelle, ils burent à grands flots celle que les Anglais leur présentèrent[1].

Il faut rapporter à l'appétit de la faim et de la soif les plaisirs libres du goût et de l'odorat. Il y a, dit Platon, des désirs nécessaires[2] auxquels nous ne pouvons résister, comme la faim et la soif, et des désirs qui ne sont point nécessaires, comme celui des mets variés et recherchés[3]. Ce désir libre n'en est pas moins une dépendance du premier. Certaines odeurs, comme celles des fleurs, sont agréables sans nous porter à nous faire une nourriture des objets d'où elles émanent. Cependant ces odeurs, mêlées à certains aliments, au laitage, par exemple, en rendent la saveur plus exquise. La nature a-t-elle voulu, par ces douces odeurs, nous exciter elle-même à varier nos mets et à satisfaire ainsi quelque nécessité secrète de l'estomac, ou faut-il voir dans l'amour des odeurs une inclination qui, pour emprunter le langage de Malebranche, ferait partie, non de l'amour de l'être, mais de l'amour du bien-être?

On doit comprendre dans la recherche de la nourriture l'instinct de la chasse, qui est naturel chez quelques animaux et probablement chez l'homme. Parmi les animaux, les uns cherchent leur proie sur la terre, les autres dans l'air, les autres dans les eaux. N'y aurait-il pas aussi des peuples naturellement chasseurs, pêcheurs, pasteurs ou laboureurs? Les peuplades de l'Arabie ont peine à passer de la vie nomade à la vie agricole; celles de l'Amérique du Nord aiment mieux mourir que de renoncer à la chasse et de s'enfermer dans les clôtures des champs ou des villes. L'habitant du Nord-Land, en Suède, préfère la pêche au labourage : lorsqu'un essaim de poissons s'est montré dans les eaux, il est impossible de retenir les travailleurs dans les champs : ils courent au rivage.

Bossuet incline à croire que l'agriculture et l'art pastoral ont été révélés directement à l'homme par son créateur[4]. Les an-

1. *Découvertes aux régions arctiques*, par le capitaine Ross.

2. Ἀναγκαῖαι ἐπιθυμίαι.

3. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 559, a. b.; édit. Tauchn., t. V, p. 304.

4. *Histoire Universelle*, Ire partie, 1re époque, édit. Didot l'aîné, 1814, t. Ier, p. 12.

ciens rapportaient aussi ces deux arts à une révélation divine. Il est permis d'y voir une inspiration de la nature, et l'on hésitera d'autant moins à recevoir cette opinion, que l'art pastoral ne nous est même pas exclusivement réservé et que certains animaux le partagent avec nous. Au rapport des naturalistes : « quelques races de fourmis élèvent et nourrissent dans des sortes d'étables d'autres espèces d'insectes, et principalement des pucerons, qu'elles soignent pour les traire et pour en obtenir un aliment assuré dans les temps de disette, comme nous tenons en domesticité nos vaches, nos chèvres, nos brebis[1]. »

Il est un autre art qui se rattache à la recherche de l'aliment et sur lequel nous voulons encore appeler l'attention : c'est l'art de produire le feu. La nature nous a refusé des dents assez fortes pour broyer la chair crue des animaux ; nous suppléons à ce défaut par le feu qui amollit cette chair, et nous ajoutons ainsi à la nourriture que nous tenons des plantes un aliment plus nourricier, qui se trouve parfaitement convenir à la disposition de notre estomac et de nos intestins, et à la réparation de nos forces.

Lucrèce suppose que le spectacle des objets embrasés par la foudre, ou des arbres que les vents enflamment en les froissant avec violence les uns contre les autres, a pu instruire les hommes à produire le feu ; que l'exemple du soleil, dont la chaleur adoucit l'amertume et la dureté des fruits, a pu nous conduire à employer le feu pour amollir la chair des animaux[2] ; mais la chair des animaux préparée par le feu est si bien appropriée à la nourriture de l'homme, qu'on ne peut croire que la Providence ait laissé au hasard la découverte de cette préparation.

On dira qu'il ne faut pas beaucoup de raisonnement pour s'agiter quand on a froid, pour frapper ses mains l'une contre l'autre, observer que la chaleur résulte de ce choc ainsi que du frottement de la main sur le bois, ou du frottement de deux

1. Duméril, *Éléments des sciences naturelles*, 4e édit., t. II, p. 132.
2. *De rerum natura*, livre V, vers 1090 et suiv.

morceaux de bois l'un contre l'autre, et arriver à les frotter si fort qu'ils s'enflamment. En effet, ce raisonnement est si simple qu'il semblerait à la portée de quelques animaux. Il y en a parmi eux qui font des raisonnements assez compliqués, mais qui cependant ne font jamais celui-là. Le chien sait mesurer la force de sa voix à la distance et aux obstacles qu'elle doit franchir : s'il est dehors et qu'il veuille se faire ouvrir la porte, il aboie à haute voix ; s'il est dans la maison et qu'il veuille sortir, il murmure à voix basse. Les guêpes et les abeilles rejettent hors de leur habitation les cadavres qui s'y trouvent, et si la masse en est trop grande, ils la coupent par morceaux, pour s'en débarrasser plus facilement. Quand un limaçon s'est glissé dans la ruche, les abeilles l'emprisonnent dans cette matière gommeuse dont elles bouchent les fentes de leur demeure. Le fourmilion se sert de ses deux cornes pour rejeter le cadavre des insectes qu'il a sucés, ou les petites pierres qui roulent dans sa fosse ; mais s'il y tombe un caillou trop lourd, il le charge sur son dos et monte à reculons en spirale jusqu'au bord. Souvent la pierre lui échappe et il recommence courageusement ce travail de Sisyphe[1]. On a vu des ours pousser avec leurs pattes, dans le bassin de leur fosse, des gâteaux empoisonnés qu'on leur avait jetés, les agiter dans l'eau, puis les flairer avec attention et ne les manger que quand le poison s'était évaporé[2]. On a vu un singe prendre la clef de la chambre où il était renfermé, l'enfoncer dans la serrure et ouvrir la porte. Un autre étant trop petit pour atteindre à la serrure, alla chercher une chaise et s'en fit un marchepied[3]. Un troisième prit une pierre pour casser la noix qu'on lui avait donnée, et, comme celle-ci s'enfonçait dans le sol sous ses coups, il la plaça sur une tuile pour la frapper avec plus de succès. On raconte l'histoire d'un autre singe qu'une chaîne trop courte empêchait d'atteindre une noix qu'il convoitait : un valet en passant près du singe

1. *Observations physiques et morales sur l'instinct des animaux*, par Reimarus, trad. franç., Amsterdam, 1770, t. Ier, p. 247 et suiv.

2. Flourens, *Résumé des observ. de Fréd. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 200.

3. *Id., ibid.*, p. 42-43.

ayant laissé tombé une serviette, celui-ci s'en empara et s'en servit pour amener à lui l'objet de sa convoitise. Cependant ce même singe, placé en hiver près d'un feu qui s'éteignait, n'eut jamais l'idée de prendre du bois à un monceau voisin et de le jeter dans le feu, quoiqu'il eût vu plusieurs fois les valets lui en donner l'exemple et quoiqu'il fût transi de froid. N'est-ce pas la Providence qui, tout en accordant aux animaux des instincts merveilleux, leur a refusé l'instinct nécessaire pour faire le feu, afin qu'ils ne pussent pas détruire les ouvrages de l'homme? D'un autre côté, si l'on considère quelle serait la condition de la société humaine sans l'art de produire le feu, on doutera que la Providence ait abandonné cette invention aux tâtonnements de l'expérience.

### § 2. Recherche du bien-être corporel.

Nous sommes disposés par notre nature à jouir de certaines perceptions du toucher. Une surface polie et douce, une température tiède ou fraîche nous causent d'agréables sensations. Il y a un toucher intérieur répandu sur tous les tissus internes de notre corps, dont les perceptions s'amortissent par la continuité, mais redeviennent sensibles pour quelque temps, lorsqu'elles ont été interrompues et que la cause de leur interruption disparaît. Par exemple, si la circulation du sang s'est un instant arrêtée dans l'un de nos membres, nous éprouvons une douce sensation au retour du sang dans nos veines[1]; si notre cœur a un instant cessé de battre, c'est pour nous un moment de bien-être que celui où le cœur reprend son mouvement régulier. La peine étant inséparable du plaisir, il est inutile de faire remarquer que toutes ces agréables sensations du toucher n'existent qu'à la condition de céder la place aux sensations pénibles, causées par les perceptions contraires; mais la peine est ici, comme partout, une indication que la nature n'est point satisfaite et un aiguillon à chercher l'objet ou l'état qui lui

1. Platon, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 60, b. c. d.; édit. Tauchn., t. Ier, p. 104.

plaît. Le plaisir est une indication contraire et un encouragement à nous maintenir dans les circonstances qui le font naître. « Tout ce qui est contre la nature, dit Platon, est douloureux; tout ce qui s'accomplit selon les lois de la nature est agréable... Lorsque l'harmonie se dérange dans les animaux, la douleur prend naissance; quand l'harmonie se rétablit le plaisir se fait sentir[1]. »

Nous plaçons naturellement notre corps dans la situation qui lui est la plus commode, c'est-à-dire la plus propre à lui épargner les pénibles sensations du toucher extérieur et intérieur, et même à lui procurer les sensations contraires; cet instinct s'exerce même pendant le sommeil. Mais dès que nous avons connu les plaisirs du toucher, nous les recherchons en connaissance de cause et l'inclination cesse alors d'être aveugle et désintéressée.

### § 3. Instinct d'activité physique.

Les perceptions de la faculté motrice doivent être distinguées de celles du toucher[2]; une tendance de notre nature nous porte à rechercher les premières comme les secondes. Nous avons déjà parlé de la perpétuelle mobilité des enfants. Nous l'avons d'abord envisagée comme le déploiement spontané de la faculté motrice et l'effet d'un instinct qui précédait le plaisir; nous la considérons ici comme l'objet d'un amour qui se déploie en connaissance de cause. Platon conseille aux mères et aux nourrices de ne point gêner cet amour du mouvement; il leur demande de promener leur nourrisson dans leurs bras et de lui faire éprouver le balancement du navire. Il leur rappelle le plaisir causé par le mouvement que nous donne le cheval ou la voiture, et il leur propose l'exemple des animaux que l'on fait marcher même pendant l'absence de leur maître, et de ces oiseaux privés que l'on promène sur le poing[3].

1. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 81, d. e.; édit. Tauch., t. VII, p. 90; *Philebe*, édit. H. E., t. II, p. 31, d.; édit. Tauch., t. III, p. 174.

2. Voy. plus loin, livre VI, sect. 1re, ch. II.

3. *Des lois*, édit. H. E., t. II, p. 790, d.; édit. Tauchnitz, t. VI, p. 226.

En effet, le mouvement est un besoin de tous les animaux, et, lorsque nous nous faisons porter et traîner par le cheval, nous tournons à notre profit son instinct prédominant. « L'activité corporelle étant surtout un besoin pour les enfants, dans les pauvres familles où ils aident la mère aux soins du ménage, ils éprouvent plus de plaisir que dans les familles riches, où les occupations de la mère sont les travaux à l'aiguille, la lecture, etc. Les enfants aiment mieux ceux de leurs jouets qu'ils peuvent déplacer, remuer, manier, démonter, briser même, que ceux qu'ils sont obligés de contempler. Les figures sculptées et mobiles leur plaisent plus que les images peintes fixées à la muraille[1]. » Frédéric le Grand remarquait que l'homme était par la disposition de ses membres et par son instinct du mouvement, plutôt destiné à la course qu'à la méditation. Heureusement, il n'y a pas qu'un seul instinct dans l'espèce humaine; mais il était bon que celui du mouvement fût accordé à une créature placée sur ce globe qui ne peut être fécondé que par le travail des mains.

C'est, en effet, à ce besoin d'activité physique qu'il faut rapporter l'amour du travail manuel. Les moines de l'ordre de Saint-Benoît montraient qu'ils connaissaient la nature de l'homme, quand ils entremêlaient le travail des mains au travail de l'esprit. Des savants, des poëtes, des magistrats se délassent de la méditation par les soins du jardinage ou par les occupations de quelque atelier privé. Pascal avait bien compris ce penchant à l'action lorsqu'il regardait l'oisiveté forcée comme un châtiment, et qu'il disait : « Quand un soldat se plaint de la peine qu'il a, ou un laboureur, etc., qu'on les mette sans rien faire[2]. »

Ce besoin d'action se retrouve dans l'amour du pouvoir physique, dans ce plaisir que nous goûtons, non-seulement à nous assujettir les objets de la nature matérielle, à les plier, à les façonner, à les rompre, mais encore à lutter contre nos

1. Madame Necker de Saussure, *Éducation progressive*, 1re édit., t. I, p. 271; t. II, p. 159.

2. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 43.

semblables et à courber leur force sous la nôtre : ainsi s'expliquent les jeux des athlètes et l'amour du combat[1].

### § 4. Instinct du sexe.

Toutes les inclinations qui précèdent nous font éprouver des peines et des plaisirs qui se manifestent dans certaines parties du corps, c'est-à-dire des sensations proprement dites[2]. Il est encore un instinct de cet ordre, c'est l'instinct du sexe. Nous désignons sous ce mot une inclination purement physique, qu'il ne faut pas confondre avec un sentiment du cœur, et qui, une fois satisfaite, laisse les personnes indifférentes l'une à l'autre. Le but que se propose la nature dans cet instinct est la conservation de l'espèce, mais ce but est ignoré d'abord des deux individus qui se recherchent. L'instinct du sexe ne doit pas être confondu avec l'amour de la progéniture. L'amour du sexe est une sensation ; l'amour des enfants est un sentiment dont nous parlerons plus tard[3].

### § 5. Choix instinctif de la demeure.

Si la nature inspire aux hommes et aux animaux la recherche de certaine proie, avant qu'ils aient pu savoir que celle-ci est appropriée à leur appétit, la nature doit aussi se charger de les diriger vers les lieux où se trouvera cette nourriture. Ils doivent d'abord n'être émus que par l'attrait du lieu, sans connaître ce qu'il leur réserve. Plus tard, ils l'aimeront aussi pour la proie qu'ils y trouveront ; ils l'aiment d'abord uniquement pour lui-même. « Lorsque les petits de la cane sont conduits pour la première fois au bord de l'eau, ils sentent leur élément et s'y jettent poussés par l'impulsion de la nature[4]. » Le hibou,

1. Voy. *la Psychologie et la Phrénologie comparées*, par Ad. Garnier, p. 279-286.

2. Voy. plus loin la définition de la sensation, livre VI, section Ire, chap. II.

3. Voy. même livre, ch. III.

4. Buffon, *du Canard*.

la fauvette, l'alouette et l'aigle habitent à des étages différents de la région des airs. Entre les variétés des lièvres et des chevreuils, il y en a qui se plaisent dans la plaine, d'autres sur la montagne. Le bouquetin et le chamois s'élèvent jusque sur le sommet des rochers arides. « C'est par instinct que, parmi les oiseaux, quelques-uns émigrent et voyagent[1]. » On a voulu attribuer à l'expérience et au raisonnement les émigrations des oiseaux de passage. « Ils avaient connu, disait-on, la dureté de l'hiver; ils allaient chercher un climat mieux approprié à leur faiblesse : ils partaient aux premiers froids et revenaient aux premieres chaleurs. » Mais des espèces tout aussi intelligentes et tout aussi faibles que ces voyageurs passent l'hiver dans nos climats. Des journées froides viennent souvent se mêler aux jours de l'été sans provoquer l'émigration. Les oiseaux ont-ils fait le compte des jours de l'été, et veulent-ils qu'il soit complet? Non, ils attendent leur heure et n'obéissent qu'à leur instinct. L'oiseau captif dans l'intérieur d'un appartement, où il ne sent point la rigueur de la saison, redouble ses mouvements dans sa cage, au moment de l'année où l'instinct voyageur le presse comme tous ceux de sa race.

Ne trouverait-on pas aussi quelques hommes d'humeur naturellement voyageuse, d'autres d'un tempérament naturellement sédentaire? « J'ai rencontré, dit un illustre publiciste, des hommes de la Nouvelle-Angleterre prêts à abandonner une patrie où ils auraient pu trouver l'aisance, pour aller chercher la fortune au désert. Près de là, j'ai vu la population française du Canada se presser dans un espace trop étroit pour elle, lorsque le même désert était proche; et tandis que l'émigrant des États-Unis acquérait avec le prix de quelques journées de travail un grand domaine, le Canadien payait la terre aussi cher que s'il eût encore habité la France[2]. » Il y a des hommes qui demeurent aux environs de la capitale et qui n'y

1. Flourens. *Résumé des observations de Frédérick Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 30.

2. Alexis de Tocqueville, *de la Démocratie en Amérique*, 1re édit., t. II, p. 215.

ont jamais mis le pied. Kant n'est pas sorti, dit-on, des murs de Kœnigsberg, et Alfieri, au contraire, s'écrie : « Il est vrai que changer de place est pour moi le plus grand des biens, et rester le plus grand des efforts[1]. » Un Anglais aveugle, nommé Holman, avait la passion des voyages; il chargeait un domestique de lui décrire les lieux qu'il traversait. Il parcourut la France, l'Italie, il gravit le Vésuve et se fit conduire à Pétersbourg, à Moskou, à Kasan, à Tobolsk. Il allait s'embarquer au Kamtschatka, lorsque l'empereur de Russie, surpris de ce goût des voyages dans un aveugle, le prit pour un agent de l'Angleterre, envoya à sa poursuite et le fit ramener jusqu'aux frontières de la Pologne. Cet aveugle a publié le récit de ses voyages[2].

Si l'instinct conduit l'abeille dans le creux des rochers, l'hirondelle dans les angles des pierres, le castor au bord des eaux, il est très-vraisemblable qu'un instinct du même genre et marqué des mêmes variétés, se manifeste aussi parmi les hommes. La Providence a voulu que toute la terre fût habitée et elle a fait des hommes d'humeur différente, pour qu'ils ne vinssent pas tous s'étouffer dans la même région. Des peuples entiers se plaisent les uns sur le bord de la mer, les autres sur les montagnes. Peut-être voudra-t-on attribuer ce goût au pouvoir de l'habitude; mais, parmi des hommes élevés dans le même lieu, ne voyons-nous pas non-seulement que ceux-ci sont emportés par un instinct voyageur, ceux-là retenus par un goût sédentaire, mais que tels sont portés vers les montagnes, tels vers les plaines, les uns vers les fleuves et les mers, les autres vers les rochers secs et arides. Ce sont ces derniers qui se plaisent dans les villes, qui n'ont pas le goût des champs, tandis que les premiers ont besoin de reposer leurs yeux sur la verdure des prairies, et d'étendre leurs regards dans le vaste espace d'un ciel libre et d'un immense horizon.

1. *Vie de Victor Alfieri*, traduction de Petitot, Paris, 1809, t. I, p. 239.
2. Londres, Whittaker, 1825.

### § 6. Amour de la propriété.

La nature nous conduit à notre insu vers le but qu'elle se propose et qui est finalement notre bien : elle nous pousse vers des objets dont nous découvrons plus tard l'usage, mais que nous recherchons d'abord pour eux-mêmes. C'est ce qu'on a vu dans les instincts précédents, c'est ce qui paraît encore dans l'inclination de l'homme et de quelques animaux à s'emparer de certains objets. Ces objets n'ont pas une utilité présente; on ne la prévoit même pas, et cependant on prend plaisir dans leur possession. C'est par instinct, disait Frédérick Cuvier, que certains animaux font des provisions, et que le chien enfouit dans la terre les restes de son repas[1]. Parmi les insectes, l'abeille et la fourmi, dès qu'elles viennent au jour, conservent l'une le miel qu'elle produit, l'autre les grains qu'elle trouve dans la campagne; ni l'une ni l'autre n'ont connu l'hiver, pour lequel les poëtes leur supposent de la prévoyance. Elles le passeront d'ailleurs dans une sorte d'engourdissement, et leurs provisions serviront à nourrir les larves sorties des œufs de celles qui sont fécondes. Mais elles ne peuvent prévoir même cette utilité des objets qu'elles amassent; elles ne sont donc présentement sensibles qu'au plaisir d'amasser. Le campagnol et le mulot font des magasins : la prévoyance, dit-on, convient à la faiblesse; mais le renard et le loup, qui sont beaucoup plus forts, se font aussi des approvisionnements. C'est, dit-on, la conséquence de la faim dont ils ont souffert[2]; mais le daim, le chevreuil, le cerf, le lion, le tigre ont aussi senti la faim, et aucun de ces animaux ne prend le soin d'amasser, quoiqu'ils ne le cèdent en intelligence, ni au loup ni au renard. Si parmi des animaux d'égale force et d'égale intelligence, les uns se plaisent à entasser des provisions, tandis que les autres n'y

1. Flourens, *Résumé des observations de Frédérick Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 30 et 61.

2. *Lettres sur les Animaux*, par G. Leroy, Nuremberg et Paris, 1781, p. 97.

songent pas, l'inclination naturelle peut seule expliquer cette différence. Il faut donc qu'il y ait chez quelques animaux un instinct de la possession, qui leur fasse trouver un plaisir spécial dans l'objet possédé, sans qu'il leur soit présentement d'aucun profit, et c'est par là seulement qu'on explique et les exemples qui précèdent et l'acte de certains oiseaux, qui comme le corbeau et la pie, vont même jusqu'à dérober quelques-uns des objets à notre usage.

Cet instinct des animaux ne nous aide-t-il pas à comprendre la conduite de certains hommes, qui entassent pour le seul plaisir d'entasser; dont les uns accumulent une multitude d'objets disparates, qui ne peuvent jamais leur être d'aucun service; dont les autres, loin de tirer parti des provisions qu'ils amassent, n'y voient d'autre utilité que l'entassement lui-même, ne veulent point se dessaisir des fruits de leur cellier, du vin de leur cave, des écus de leur cassette; ne reçoivent leurs revenus que pour les replacer en capitaux, et percevoir de nouveaux intérêts, qu'ils placent encore; se désespérant à l'idée qu'il faudra quitter tout cela un jour, et qu'on entre dépouillé au tombeau?

Ce n'est pas la crainte de manquer des moyens de vivre qui les pousse, car combien d'entre eux n'ont-ils pas atteint mille fois la quantité qui assurerait l'existence d'un grand nombre d'hommes? Ce n'est pas le désir de surpasser les autres en richesses, car la plupart cachent leurs trésors.

Le but de la nature est dépassé dans la conduite de ces avares; en effet, elle ne se propose pas de créer des vices. Si nous citons leur exemple, c'est que l'instinct de la possession n'étant chez eux balancé par aucun autre, et se trouvant porté à l'excès, est plus facile à reconnaître pour ce qu'il est; il apparaît marqué de la spécialité que lui a donnée la nature. Dans la limite ordinaire, cette inclination nous porte à nous mettre en possession de certains objets, à nous faire un plaisir de les garder, même sans en prévoir l'usage; et la Providence nous ménage ainsi, à notre insu, des ressources pour des besoins imprévus.

Un enfant qui demande un objet, et auquel on répond qu'on

le lui *prête,* veut absolument qu'on le lui *donne*. Prêter et donner ont le même effet pour l'usage de la chose, mais non pour l'instinct de la possession. Un autre enfant loue la fourmi de n'être pas prêteuse; il n'aime pas à voir ses possessions entre les mains d'autrui; et il pousse des cris, si l'on emporte hors de la maison quelque objet qui appartienne à sa mère[1]. Un père ne pouvait fixer l'esprit de ses enfants sur des leçons d'histoire naturelle; il leur dit que les objets de la leçon appartiendront à celui qui la retiendra le mieux, et il soutient ainsi leur attention jusqu'à la fin.

L'instinct de la possession, qui nous porte à saisir des objets dont la nature se charge de nous montrer l'utilité par la suite, doit nous porter aussi à nous emparer d'une place pour notre demeure. La nature, avons-nous dit, pousse tous les animaux vers l'élément où ils doivent trouver leur nourriture et leur fait exécuter des voyages ou mener une vie sédentaire en des lieux d'un certain aspect; mais elle inspire à quelques-uns l'instinct de se faire dans ces lieux une place à part, d'où ils renvoient les autres animaux. Certains même, qui changent de lieu, comme l'hirondelle, se font dans chaque région un domicile auquel ils reviennent. L'aigle a son canton dans lequel il ne laisse entrer aucun rival; des oiseaux beaucoup plus faibles, le rossignol, le rouge-gorge s'arrogent le même droit; une troupe de chamois s'établit sur une montagne et en expulse tous ceux qui ne sont pas de leur troupeau. Cet instinct agit avant que l'animal ait connu les ressources du lieu, et ait pu juger si elles suffisent à la nourriture d'un plus ou moins grand nombre d'animaux de son espèce.

Les animaux ont donc aussi leur propriété immobilière; comment l'homme n'aurait-il pas la sienne? Le plaisir que nous goûtons à la possession des objets mobiliers, le cède encore à celui que nous fait éprouver la possession d'une part de cette terre. Nous aimons instinctivement à nous faire à chacun notre place, dans la possession de laquelle nous ne voulons pas être troublés.

1. Madame Necker de Saume, *Éduc. progress.*, 1re édit., t. I, p. 248.

Platon pensait qu'on ne désire les richesses que pour la satisfaction des besoins du corps[1]; mais l'avare renonce à tous les plaisirs et se laisse presque mourir de faim. Platon a pris le but éloigné et final de la nature pour le but prochain et spécial auquel l'homme est poussé par son instinct de possession. On a proposé, de nos jours, d'établir une forme d'État où il n'y aurait pas de propriété particulière, et l'on a dit que le soldat aime ses armes et son cheval, quoiqu'ils appartiennent à l'État; que le commandant s'attache à sa forteresse comme à sa propre maison; que les conservateurs des musées publics s'occupent de les agrandir et y prennent intérêt comme à des possessions qui leur seraient propres. Nous répondons que le zèle de ces derniers pour les dépôts qui leur sont confiés, ne les empêche pas d'avoir leurs collections privées, auxquelles ils portent encore plus d'amour; que le commandant préfère même la plus modeste maison, si elle est à lui, aux somptueux appartements qu'on peut lui offrir dans les bâtiments publics, et que le soldat, en quittant les drapeaux, serait heureux d'emporter ses armes et d'emmener son cheval si l'on voulait les lui abandonner. Il faut donc que dans l'établissement des lois, au lieu de gêner les instincts de la nature, on s'occupe de les contenter et de faire en sorte que le plus grand nombre possible de citoyens ait leur chose et leur place assurées.

« Mais, dira-t-on, le *mien* est près du *moi*; l'amour de l'un dérive de l'amour de l'autre; les choses qui nous appartiennent sont comme une extension de notre personne. Voilà pourquoi nous nous plaisons à posséder, à voir que certains objets portent pour ainsi dire notre attache et comme notre nom. Il ne faut donc considérer le prétendu amour de la possession que comme une forme de l'amour de nous-mêmes. » Si l'on voulait dire que l'amour de nos biens nous attache à un objet qui n'est agréable qu'à nous-mêmes, nous n'aurions pas d'objection à faire, car c'est pour cette raison que nous avons rangé l'amour de la propriété parmi les inclinations qui se rapportent

1. *Les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 831, b. c. d.; édit. Tauch., t. VI, p. 262.

à des objets personnels. Mais nous avons fait observer que dans ces inclinations l'homme s'aime lui-même à son insu; il se porte directement vers un certain objet qu'il ne sait pas encore lui être bon et n'être bon qu'à lui seul. Si donc l'on prétend que dans ses biens l'homme se voit clairement lui-même et que c'est lui qu'il aime directement en eux, nous contestons cette proposition. L'avare se refuse toute autre satisfaction que celle de l'entassement des richesses; il s'impose les plus dures privations, il se couvre à peine de pauvres habits, il se loge dans une mauvaise demeure, il se laisse souffrir du froid et du chaud et ne s'accorde qu'une insuffisante nourriture. L'amour qu'il a pour ses biens n'est donc pas un amour dérivé de celui qu'il a pour lui-même, il aime directement ses richesses pour elles-mêmes et non pour lui.

L'excès de l'amour de la possession est l'avarice : nous montrerons plus loin que l'excès de l'amour de soi est l'orgueil[1]; on peut voir par la divergence de ces deux inclinations à leur limite extrême qu'elles ne sont pas les mêmes à leur point de départ. L'orgueilleux est souvent prodigue et l'avare n'est pas nécessairement orgueilleux. L'opinion qui confond l'amour de la propriété dans l'amour de soi est la même qui dérive de cette dernière source toutes nos inclinations. Mais l'amour de nous-mêmes qui, sans contredit, rehausse à nos yeux tout ce qui a quelque rapport avec nous, et peut fortifier les autres inclinations naturelles, ne suffit pas cependant à les expliquer entièrement. Un avare aime souvent mieux son argent que ses enfants : l'Harpagon de Molière en est la preuve. Si l'amour de soi causait son amour pour l'argent, il causerait aussi son amour pour ses enfants, car ceux-ci le touchent d'aussi près que ses richesses. Si tel homme s'aime beaucoup lui-même et aime peu ses proches, si tel autre aime ses enfants et dissipe sa fortune, si un troisième conserve son argent au prix de mille privations pour les siens et pour lui-même, c'est une preuve que des inclinations spéciales nous attachent à nous-mêmes, à

1. Voy. même chapitre, § 12.

nos proches, à nos biens, et qu'il ne faut pas faire sortir toutes ces inclinations d'une seule origine.

Dugald Stewart, sans nier l'amour de la propriété, croit devoir le rapporter à l'amour de la domination[1]. Ce sont, en effet, deux inclinations qu'il est facile de confondre. Il semble que nous n'augmentions nos possessions que pour augmenter les objets sur lesquels nous exerçons notre pouvoir. Mais le pouvoir se déploie sur les choses en les déplaçant, en les changeant, en les détruisant même; l'amour de la possession s'exerce en les gardant pour soi, en les conservant intactes, toujours les mêmes, immobiles et cachées. Quant à l'amour de la domination sur les personnes, s'il désire quelquefois les richesses, ce n'est pas pour les entasser, c'est pour corrompre ceux que l'ambitieux veut s'assujettir. César et Napoléon n'étaient point avares, et l'avare n'est pas nécessairement impérieux. Ce qui a pu tromper Dugald Stewart sur ce sujet, c'est le droit de libre transmission, qu'on joint dans la plupart des pays au droit de possession; le droit de transmission, en effet, satisfait soit aux affections du cœur, soit à l'instinct de l'indépendance et du pouvoir, et non à l'instinct de la possession. Ce que nous demandons par ce dernier c'est d'avoir notre chose et notre place. Il se contente d'un droit viager, il ne s'inquiète pas de ce que deviendront cette chose et cette place, après que nous ne pourrons plus les occuper. Si nous aimons à transmettre nos biens à nos enfants, à nos amis ou à d'autres, c'est donc à cause des affections du cœur ou de l'amour du pouvoir, ce n'est pas à cause de l'instinct de la possession. Le droit de transmission n'est pas ce qui anime l'avare à l'accumulation de ses richesses; il préférerait emporter avec lui tous ses trésors : il faut donc distinguer l'amour de la possession d'avec l'amour du pouvoir.

David Hume avait pensé d'abord que la propriété ne résultait pas d'un instinct primitif, et qu'elle était la suite des institutions humaines. « La propriété, disait-il, s'acquiert ou par

1. *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, trad. franç., t. I, p. 67.

occupation, ou par industrie, ou par prescription, ou par héritage, ou par contrat, etc. Peut-on penser que la nature, par un instinct primitif, nous ait appris à connaître toutes ces différentes façons d'acquérir? Les mots *héritage* et *contrats* présentent des idées très-complexes; des milliers de volumes n'ont pas encore suffi pour les expliquer clairement. Comment la nature, qui ne donne aux hommes que des instincts très-simples, aurait-elle pu renfermer dans un instinct des objets si compliqués et si arbitraires? Aurait-elle formé un être raisonnable sans laisser rien à faire aux actes de sa raison? Les lois positives peuvent transférer la propriété : c'est donc par un autre instinct primitif, que nous reconnaissons l'autorité des lois et des magistrats, et que nous fixons les bornes de leur pouvoir. Pour maintenir la tranquillité publique, les sentences des juges même les plus iniques doivent avoir le droit de déterminer la propriété : dira-t-on que nous avons des idées innées de Préteur, de Chancelier, de Commissaires? Tous les oiseaux de la même espèce font leur nid de la même façon dans tous les siècles et dans tous les pays : c'est en quoi nous voyons la force de l'instinct; mais les hommes bâtissent leurs maisons de différentes manières : c'est en quoi nous voyons la force de la raison et de l'usage. Comparez l'instinct de la génération avec l'établissement de la propriété[1]. »

Voici ce que nous pourrions répondre : l'instinct de la possession est flatté par l'objet possédé, quelle qu'en soit l'origine : occupation, industrie, prescription, héritage ou contrat. La transmission par donation ou testament satisfait au besoin de l'indépendance ou du pouvoir et aux affections du cœur, et non à l'instinct de la possession. La prescription sans doute ne répond pas à un instinct naturel, et elle est un moyen inventé par le raisonnement pour mettre fin aux procès; mais il n'y a rien de compliqué dans le besoin d'occuper sa place et sa chose, ni dans celui d'en disposer à sa fantaisie, ou de les donner à ses enfants et à ses amis. La complication n'arriv que quand il faut interpréter les intentions quel[illegible] mal e

1. *OEuv. philos.*, trad. franç., t. V, p. 77 et suiv.

primées des contractants, ou lorsque pour rapprocher, autant que possible, les successions indirectes de la succession directe, qui est la plus conforme au cœur de l'homme, il faut compter les degrés de parenté, distinguer les lignes ascendantes, descendantes, paternelles, maternelles, collatérales; là, en effet, le raisonnement est nécessaire, et l'instinct naturel dépassé, quoique cependant, comme nous venons de le dire, le raisonnement s'applique à modeler les successions indirectes sur la succession la plus simple et la plus naturelle. C'est pour la solution de ces questions compliquées qu'interviennent les milliers de volumes, les lois, les magistrats, le préteur, le chancelier et les commissaires; mais toutes ces formes et tous ces magistrats sont également nécessaires pour la solution *des questions d'état*, dans lesquelles il s'agit d'établir la filiation de telle ou telle personne, et cependant David Hume n'en conclut pas que l'affection paternelle soit l'effet des institutions humaines. Si l'instinct du sexe est partout le même, l'instinct de la possession produit aussi partout les mêmes effets naturels, c'est-à-dire le besoin que chacun éprouve d'avoir sa place et sa chose. Quant à la diversité des formes de la propriété et de la transmission, elle n'est pas plus grande que la diversité des conditions qui règlent, chez les différents peuples, le rapport des sexes et les cérémonies du mariage[1]. On voit dans ces diverses coutumes l'effet des inclinations naturelles et aussi le travail de la raison, qui cherche les meilleurs moyens d'en procurer le contentement. Voilà comment l'instinct se concilie avec l'intelligence, et comment la nature n'a point créé un être raisonnable, sans laisser rien à faire à sa raison.

Mais David Hume nous dispense lui-même de cette réponse, car dans un autre de ses écrits il a reconnu, en ces termes, la spécialité de l'instinct de la possession : « Nous voyons, tous les jours, des hommes jouissant de richesses considérables, qui, sans héritiers, sur le bord de la fosse, se refusent la satisfaction des besoins les plus impérieux et s'exposent à tous les maux de l'indigence. Un usurier à l'agonie, auquel on pré-

1. Voy. *Morale sociale*, par Ad. Garnier, livre II, chap. Ier, § 2.

sente un Christ, croit qu'on lui demande un prêt sur gage et conteste sur la somme qu'il peut prêter. Un autre se sentant mourir, appelle le magistrat et lui remet, pour des œuvres charitables, un billet de cent livres sterling, payable *après sa mort*. Quand le magistrat se retire, il le rappelle pour lui proposer d'escompter ce billet en retenant l'intérêt. Un troisième destine ses biens à la construction d'un hôpital après sa mort, mais il diffère de jour en jour de dresser son testament, et il faut qu'on lui propose de payer les frais de l'acte, pour qu'il ne meure pas intestat... L'avare, dit Pope, est aussi esclave que le nègre employé aux mines. Toute la différence entre eux, c'est que l'un déterre l'or et que l'autre l'enterre[1]. »

N'oublions pas, toutefois, que l'intention de la nature n'est pas d'instituer l'avarice, et que chez l'avare l'amour de la possession est poussé au delà des justes bornes et demanderait à être tempéré par la raison.

### § 7. Instinct de construction.

Chercher sa nourriture, s'emparer d'un certain élément, de certaines choses et d'une certaine place, tout cela ne suffit pas à quelques animaux. Il y en a qui se filent des vêtements : la teigne se fait un fourreau d'étoffe[2]. D'autres bâtissent des abris, des forts, des magasins ou des piéges. On pourrait croire que la construction n'est qu'un mode de l'instinct d'activité physique dont nous avons parlé[3]. Mais quelquefois l'activité corporelle est extrême, sans qu'elle se tourne vers la construction et l'amour de la construction n'est pas toujours accompagné d'un grand besoin de mouvement. L'instinct de construction diffère donc de l'instinct d'activité physique.

Le renard se creuse un terrier, dont il masque l'entrée par des feuilles ou des broussailles, et dont les galeries sont disposées de manière à ne pas craindre l'inondation. Le fourmi-

1. *Œuv. philos.*, traduc. franç. t. VI, p. 178 et suiv.
2. Duméril, *Éléments des sciences naturelles*, 4e édit., t. II, p. 115.
3. Voy. même chapitre, § 3.

lion dispose une fosse en entonnoir, dont les bords, formés d'un sable mobile, s'écroulent sous les pieds de l'insecte qui passe, et le précipite dans le fond du cratère, où son ennemi le saisit et le dévore. Les mygales construisent une trappe, sous laquelle elles se blottissent jusqu'à ce qu'elles entendent venir leur proie. Les fourmis ne se contentent pas de creuser des magasins sous la terre, elles les étayent par des brins de paille et de bois. L'oiseau ramasse les herbes, les mousses et les plumes, ou se dépouille quelquefois lui-même d'une partie de son duvet, et il entrelace ces délicats matériaux en tournant sur lui-même et en se servant de sa queue comme d'un fouloir et d'un compas. Un architecte, dont le talent naturel est encore plus remarquable, le castor pétrit l'argile sous la forte écaille de sa queue et construit des murailles, des écluses, des galeries, des tours et des rotondes. Enfin, quelques insectes font subir aux matières qu'ils empruntent du dehors une préparation interne dans leur estomac, et ils les emploient les uns, comme l'araignée, à tisser des toiles pour prendre des prisonniers; les autres, comme le ver à soie, à filer les rideaux de la demeure où doit s'accomplir une mystérieuse métamorphose; d'autres encore, comme la guêpe, le frelon et l'abeille, à former des palais pour l'habitation de leur reine et de sa postérité.

L'animal, au moment où il construit, ne connaît pas la fin que la nature assigne à cette construction. Le fourmilion ne sait pas qu'une proie tombera dans ce cratère; l'oiseau ignore que ses petits reposeront mollement dans ce nid; le ver ne prévoit pas la transformation qu'il va subir, ni la chaleur que lui donneront ces vêtements de soie. Ces animaux ne sont donc sensibles qu'au plaisir présent de construire. Leur œuvre n'est pas l'effet d'un autre besoin actuellement senti. F. Cuvier a étudié avec le plus grand soin un castor qui avait été pris tout jeune sur les bords du Rhône, et qui, ayant été allaité par les soins d'une femme, n'avait pu rien apprendre de ses parents. Le naturaliste l'avait placé dans une cage grillée, et l'animal donna de lui-même les premières marques de son instinct. On le nourrissait habituellement avec des bran-

ches de saule, dont il mangeait l'écorce; on s'aperçut bientôt qu'après les avoir dépouillées, il les coupait par morceaux et les entassait dans un coin de la cage. L'idée vint donc de lui fournir des matériaux avec lesquels il pût bâtir, c'est-à-dire de la terre, de la paille, des branches d'arbres; et on le vit former de petites masses de cette terre avec les pieds de devant, puis les pousser en avant avec le menton, ou les transporter avec la bouche, les placer les unes sur les autres, les presser fortement avec le museau jusqu'à ce qu'il en résultât une masse compacte et solide, enfoncer alors un bâton avec la gueule dans cette masse; en un mot, bâtir et construire. Deux vérités sont ici de toute évidence : l'une, que cet animal ne devait rien à *la société des siens*, source première, selon Buffon, de l'industrie des castors; et l'autre, qu'il travaillait sans utilité, sans but, machinalement, poussé par un besoin aveugle; car, comme le dit F. Cuvier, il ne pouvait résulter aucun bien-être pour lui de toutes les peines qu'il se donnait[1].

Après cet intéressant exemple, est-il besoin de faire remarquer que si le renard se construit un terrier, tandis que le loup se borne à se cacher et ne s'enfouit jamais dans la terre, ce n'est pas que le premier soit plus rusé que le second, car les ruses de l'un valent celles de l'autre, quoiqu'elles soient différentes; ce n'est pas non plus à cause de la faiblesse du renard, puisque le lièvre, plus faible encore, ne se creuse pas de retraite.

Nous ne prétendons pas que les animaux, en suivant leur instinct, ne fassent aucun usage de l'intelligence. Celle-ci se compose de perceptions, de conceptions et de croyances[2], et l'animal perçoit, se souvient et même fait quelque usage de l'induction[3]. L'instinct de construction, par exemple, suppose chez l'animal la conception de l'œuvre qu'il exécute[4]. Mais

1. Flourens, *Résumé des observations de F. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 109.

2. Voy. le livre VI.

3. Voy. plus loin livre VI, sect. III, chap. Ier.

4. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. II.

cette conception est toute spéciale et peut se trouver dans un être qui, sous d'autres rapports, ait une faible intelligence, c'est-à-dire des perceptions obscures, une mémoire courte et une faible induction. Si l'approvisionnement et la construction étaient chez l'animal l'effet d'une aptitude générale à bien percevoir, à se souvenir exactement et à induire avec habileté, il manifesterait toutes ces capacités de plusieurs autres façons; il ne se bornerait pas, soit à un approvisionnement, soit à une construction qu'il fait toujours à peu près de la même manière : il surpasserait sous tous les autres rapports les animaux qui n'amassent ni ne construisent. Or, l'éléphant, le chimpanzé, l'orang-outang, qui ne font ni approvisionnement ni édifice, ont une intelligence générale bien supérieure à celle de la fourmi et du castor. « On voit, dit Frédérick Cuvier, les actions instinctives se compliquer de plus en plus à mesure que l'on descend des classes supérieures aux classes inférieures. L'action instinctive du chien, qui enfouit les restes de son repas, est un acte bien simple. Rien n'est plus compliqué, au contraire, que l'action instinctive de l'abeille, de l'araignée, de la fourmi. L'instinct croît à mesure que décroît l'intelligence générale[1]. »

L'instinct de construction existe évidemment chez certains animaux : existe-t-il aussi chez certains hommes? On en voit qui aiment à bâtir et qui, s'ils ne sont pas architectes, menuisiers ou maçons, se plaisent à suivre les travaux du maçonnage, de la menuiserie et de l'architecture. « Il y a, dit Pascal, des pays entiers qui sont tout de maçons, d'autres tout de soldats. Sans doute que la nature n'est pas si uniforme, c'est donc la coutume qui fait cela et qui entraîne la nature; mais quelquefois aussi la nature surmonte et retient l'homme dans son instinct, malgré toute la coutume, bonne ou mauvaise[2]. » Bossuet dit que les hommes ont appris de leur créateur l'agriculture et l'art pastoral, comme nous l'avons déjà remarqué[3],

1. Flourens, *Résumé des observations de Frédérick Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 61 et 62.

2. *Pensées*, édit. F., t. II, p. 56.

3. Voy. plus haut, même chapitre, § 1er.

et de plus l'art de tisser et peut-être celui de construire[1]. L'inspiration naturelle est le moyen le plus ordinaire par lequel le créateur instruit la créature. Il emploie ce moyen à l'égard de l'animal et aussi à l'égard de l'homme. Si l'on observe les enfants, on en verra quelques-uns manifester plus que d'autres l'instinct de travailler les étoffes et celui de construire. Ils ont comme une manie d'élever les uns sur les autres tous les objets à leur portée; ou bien, armés d'un couteau, ils sont toujours occupés à tailler, à couper, à façonner, à ajuster. Nous savons que le penchant à l'imitation explique bien des actions chez l'homme et surtout chez l'enfant[2]; mais l'imitation ne choisit pas, elle copie tout ce qui peut être copié : or, si quelques enfants se plaisent surtout à s'emparer de quelque étoffe et à la travailler, ou s'ils aiment principalement à se faire de leurs propres mains des constructions et des demeures, il est permis de croire qu'un goût particulier leur fait choisir ces actes au milieu de tant d'autres qu'ils pourraient également imiter. Dans toutes les régions, l'homme se fait des abris; aucun peuple, si grossier qu'il soit, ne se contente du tronc des arbres ou du creux des rochers. Les peuples s'emparent des matériaux que leur donne la nature extérieure, et ils les disposent à leur façon. Ils ont d'ailleurs une conception idéale de la forme géométrique[3] : il n'est pas probable que la nature leur ait fourni cette conception, comme l'objet d'une pure contemplation intellectuelle, mais qu'elle a voulu qu'ils la réalisassent au dehors et qu'elle leur a donné une inclination à cet effet. L'exécution de ces formes idéales a produit la première cabane et le premier temple élevé à la Divinité. « Tous les oiseaux de la même espèce, dit David Hume dans un passage que nous avons déjà cité, font leur nid de la même façon : c'est en quoi nous voyons la force de l'instinct; mais les hommes bâtissent leurs maisons de différentes manières : c'est en quoi nous voyons la force de la

1. *Histoire Universelle*, Ire partie, Ire époque, édit. Didot l'aîné, 1814, t. Ier, p. 12.

2. Voy. plus loin, même livre, chap. III.

3. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. II.

raison et de l'usage[1]. » En effet, l'homme a une intelligence générale bien supérieure à celle de l'animal, et l'on ne verra jamais chez lui l'instinct produire des œuvres aussi uniformes que chez les animaux. Mais David Hume, qui fait remarquer la variété des constructions suivant les pays, ne révoquait pas en doute le sentiment paternel, comme nous l'avons déjà dit, et cependant quelle variété ne voit-on pas, selon les pays et les temps, dans les limites de l'autorité paternelle et dans la constitution de la famille? La diversité du choix des aliments et la manière de les préparer chez les différents peuples ne font pas nier non plus le côté instinctif de la recherche de la nourriture.

La conception des formes géométriques, que la nature a donnée à l'homme, suffirait à nous faire croire qu'elle le pousse par une inclination à les réaliser au dehors; mais il ne faut pas se décider en cette matière seulement par des raisons *a priori* : qu'on observe les faits, que l'on compare les hommes entre eux, et l'on verra qu'avec une part égale d'éducation et d'intelligence générale, les uns sont plus disposés que les autres à façonner les objets extérieurs, et non-seulement plus habiles à concevoir des plans de construction, ce qui tient à la nature de l'intelligence, mais plus impatients et plus heureux de les exécuter, ce qui rentre dans l'ordre des inclinations.

### § 8. Amour des habitudes.

La nature nous pousse à prendre notre nourriture, à jouir des sensations du goût, de l'odorat, du toucher, à exercer notre faculté motrice, à rechercher l'autre sexe, à choisir une demeure, à nous emparer de certaines choses dont nous découvrons plus tard l'utilité, à modifier le lieu que nous habitons, suivant une fin que nous ignorons d'abord, et ainsi elle nous fait prendre possession de ce monde; mais il fallait nous y maintenir et la Providence a pris ce soin en nous inspirant

1. Voy. même chapitre, § 6.

l'amour de nos habitudes, une affection instinctive pour la vie, une appréhension irréfléchie pour certains objets, dont le danger ne nous est pas immédiatement découvert par la raison, enfin un esprit naturel de ruse qui nous défend au moins aussi bien que la force.

Parlons d'abord de l'amour des habitudes. L'exercice prolongé de notre force motrice et de notre intelligence nous rend plus habiles dans l'usage de ces deux facultés, et nous fait goûter du plaisir à les exercer. Ce n'est pas le seul penchant que détermine en nous la pratique : elle nous attache à des objets qui nous étaient d'abord indifférents; leur seul titre à nous plaire est d'avoir été longtemps sous nos yeux ou entre nos mains. Une situation dans laquelle nous avons longtemps vécu est à coup sûr conforme à notre sûreté : rien n'était donc plus sage de la part de la nature, ni plus d'accord avec le soin qu'elle prend de notre conservation que de nous attacher à cette situation par cela seul qu'elle s'est prolongée. Telle est la fin que se propose la Providence dans l'inclination qu'elle nous donne pour les objets de notre habitude.

Retenue dans de justes limites, cette inclination nous empêche de courir le risque de téméraires changements. Elle est d'ailleurs balancée en nous par l'amour de la nouveauté, dont nous parlerons dans la suite[1]. On s'étonne au premier abord que notre nature puisse contenir deux inclinations contraires, et cependant elles ne sont pas inconciliables; elles se tempèrent l'une par l'autre, et le plus heureux des caractères est celui où se trouve un juste mélange des inclinations opposées. Supposez dans un homme l'amour de la nouveauté sans contre-poids : il se lancera dans des entreprises toujours nouvelles et ne prendra pas le temps d'assurer son succès quelque part; prêtez-lui l'amour de l'habitude sans un principe qui le combatte : il demeurera au même point, comme une eau stagnante qui se corrompt par le repos et se purifierait par le mouvement. Mais si vous lui accordez assez d'amour du changement pour hasarder quelque nouvelle tentative, et assez

1. Voy. même livre, chap. v.

d'amour des habitudes pour ne tenter que des entreprises mûrement réfléchies, vous le mettrez dans la condition la plus favorable à sa sûreté et à son perfectionnement. D'ailleurs les dispositions ne se montrent pas chez tous les hommes au même degré, et leur inégale distribution contribue à former cette diversité des caractères si utile à la société, pour la diversité des fins qu'elle doit remplir. Une nation, dont tous les membres seraient trop attachés à leurs habitudes, ne ferait aucun progrès dans son agriculture, dans son commerce, dans ses lois; un peuple amoureux tout entier de la nouveauté ne se donnerait la peine de cimenter aucun établissement. Dans l'État, comme dans la famille, la diversité des humeurs, qui coïncide assez souvent avec la diversité des âges, produit un tempérament qui est également utile à la solidité et au progrès de la société.

La pratique qui nous attache à des objets d'abord indifférents, nous fait prendre plaisir même à des objets autrefois désagréables. C'est à cette cause qu'il faut rapporter ces appétits factices pour des choses qui nous ont d'abord causé une sensation pénible mais vive, tels que le tabac, les liqueurs fortes, etc. « Comme le mieux pour nous, dit Thomas Reid, est de conserver à nos appétits la direction que leur a donnée la nature, il faut nous garder d'acquérir des appétits étrangers à notre constitution primitive : ils sont toujours inutiles et très-souvent pernicieux[1]. »

C'est à notre raison d'empêcher que l'amour des habitudes ne s'égare sur des choses incommodes et nuisibles, et ne nous éloigne de celles qui pouvant nous servir n'auraient d'autre défaut que leur nouveauté. « Lorsque, dit Adam Smith, on a souvent vu deux choses associées, l'imagination acquiert l'habitude de passer de l'une à l'autre. Quand même il n'y aurait aucune beauté réelle dans leur rapprochement, si l'usage les a une fois liées, nous trouvons quelque inconvenance dans leur séparation : l'une des deux nous semble gauche et déplacée sans celle qui l'accompagne ordi-

1. Reid, trad. franç., t. VI, p. 38, 39.

nairement. Un habit nous paraît incomplet, lorsqu'il manque de quelques-uns des ornements inutiles dont il est ordinairement surchargé, et l'oubli d'un seul bouton suffirait pour nous le faire trouver désagréable. Lorsqu'il y a quelque convenance naturelle dans l'union de deux objets, l'usage accroît le sentiment de cette convenance : les personnes accoutumées à voir des choses de bon goût éprouvent plus de répugnance, lorsqu'elles rencontrent des choses grossières; celles qui ont été habituées au désordre et à la malpropreté ont bientôt perdu tout sentiment de l'élégance. Les modes d'habillement et de coiffure, qui paraissent ridicules à un étranger ne semblent pas telles au peuple qui les a depuis longtemps adoptées. Ce qu'on appelle le vers burlesque dans la langue anglaise est le vers héroïque dans la langue française. Le vers burlesque en français est au contraire presque le même que le vers héroïque de dix syllabes en anglais. Rien ne paraîtrait plus ridicule en anglais qu'une tragédie écrite en vers alexandrins, et en français, qu'une tragédie écrite en vers de dix syllabes[1]. »

Ce passage d'Adam Smith nous rappelle que le professeur Kant, ayant pris l'habitude de fixer les yeux sur l'un de ses auditeurs, fut un jour très-choqué de voir un bouton de moins à l'habit de cette personne. Il eut beaucoup de peine à accoutumer ses regards à ce désordre; mais il y était parvenu, lorsque l'auditeur le fit réparer. Le philosophe surpris de trouver remplie la place qu'il était alors habitué à trouver vide et ne voulant pas se donner le travail de recommencer une nouvelle habitude, pria l'auditeur de faire enlever ce bouton.

Les exemples que nous venons de rapporter montrent les égarements de l'inclination, mais ils nous font mieux voir sa spécialité et mieux comprendre l'importance des bonnes et salutaires coutumes.

1. *Théorie des sentiments moraux*, part. V, ch. Ier.

§ 9. Amour instinctif de la vie.

L'amour des habitudes ne suffit pas pour expliquer cet amour instinctif qui nous attache à la vie. « Notre plus grande crainte, dit Socrate, est de perdre l'existence, le spectacle de tant de merveilles et la jouissance de tant de biens que les dieux ont départis aux mortels; aussi la peine de mort est-elle la peine la plus grave, la plus capable de contenir les méchants[1]. » Nous accordons que la jouissance des biens terrestres peut augmenter notre amour de la vie; mais elle ne suffit pas à expliquer tous les effets de notre appréhension pour la mort. La perte de ces biens pourrait nous causer une affliction profonde, mais non ce tremblement qui prend les âmes les plus fortes à l'aspect de la mort : la douleur n'est pas la peur. Celui même qui approche des derniers moments avec le plus de tranquillité, fait effort sur lui-même pour conserver ce sang-froid.

Nous aimons la vie de toute l'horreur que nous inspire la mort. C'est pour cela que les plus malheureux préfèrent la première à la seconde. Socrate dit avec raison que la peine de mort est la plus capable de contenir les méchants; et ces méchants, qui sont-ils pour la plupart? ceux que leur misère pousse au crime, ceux qui manquent de tous les biens de ce monde, et que cependant on effraye par la menace du trépas. C'est que les plus malheureux, dira-t-on, même ceux qui sont condamnés pour toujours au dur châtiment de la prison, sont soutenus par l'espoir d'en sortir, et que le trépas seul fait laisser toute espérance. Mais, nous l'avons dit tout à l'heure, ceux même qui goûtent tout le bonheur possible sur la terre, n'éprouvent pas seulement, en quittant la vie, la douleur profonde que doit causer la perte de la félicité, mais un effroi particulier que causent les mystères du tombeau. On répliquera qu'il y a des malheureux qui s'arrachent la vie, qu'ils préfèrent la mort au malheur; qu'on prend soin d'éloigner des condamnés à la peine

1. Xénophon, *Mém.*, livre II, ch. II.

capitale les instruments à l'aide desquels ils pourraient hâter leur fin. Nous répondrons que le nombre des malheureux qui se donnent la mort est infiniment petit en comparaison de cette multitude d'infortunés de toute espèce qui peuplent les campagnes, les grandes villes, les prisons, les bagnes, et qui, libres de choisir entre mille genres de mort, aiment mieux souffrir que mourir. Quant aux condamnés à la peine capitale, on comprend qu'ayant à choisir entre deux morts, l'une plus ignominieuse sous les yeux du peuple, l'autre secrète dans l'ombre du cachot, ils préfèrent la seconde à la première. Et encore, combien y en a-t-il peu qui attentent à leur vie et qui domptent cette répugnance que nous éprouvons à tourner nos mains contre nous-même? Ne voit-on pas aussi quelques hommes, qui, voulant la mort et n'ayant pas la force de se la donner, en luttant contre la nature, commettent un crime pour recevoir le trépas de la main du bourreau.

Cassius, pour mourir, emprunte le secours d'un affranchi; et ce n'est qu'après avoir supplié en vain ses amis de lui donner le coup mortel que Brutus se jette sur son épée[1].

On craint, dira-t-on peut-être, une souffrance particulière et plus vive que toutes les autres dans la perte de la vie? Cela est possible, mais cette crainte fait justement partie de l'effroi instinctif que nous essayons de faire reconnaître, car elle ne vient pas de l'expérience. C'est l'inconnu, c'est le mystère qui nous effraye dans la mort et qui nous la fait redouter plus que tous les malheurs et toutes les souffrances connues.

« Persée, dit Plutarque, montra après sa défaite une autre maladie encore plus honteuse que celle de l'avarice : ce fut l'amour de la vie. Cette passion lui fit perdre le seul avantage que la fortune ne puisse ôter aux malheureux : je veux dire la compassion. Ayant demandé à être conduit devant Paul-Émile, il se prosterna le visage contre terre et embrassant les genoux du vainqueur, il proféra des paroles si déshonorantes, et descendit à des prières si basses, que le général romain ne put les souffrir ni les entendre[2]. »

1. Plutarque, *Vie de Brutus*.
2. *Vie de Paul-Émile*, traduction de Ricard, édit. 1832, t. III, p. 310.

Un prisonnier qui, pendant toute sa captivité, a fait preuve d'une grande force d'âme, raconte ainsi l'horreur dont il fut saisi dans un incendie de sa prison : « On cria : Au feu ! Où était alors cette héroïque résignation que je me croyais si sûr de posséder au moment de la mort? Pourquoi l'idée d'être brûlé me donnait-elle la fièvre, comme s'il y avait moins de douleur à être étranglé que brûlé? Je fis cette réflexion, et j'eus honte de ma peur; j'avais été sur le point de crier au geôlier de m'ouvrir, mais je me contins; néanmoins j'avais peur. Voilà donc, me dis-je, quel sera mon courage, si, échappé à la flamme, je me vois mené à la mort : je saurai me contenir, je déroberai ma lâcheté aux regards, mais je tremblerai... Ah! n'est-ce pas aussi du courage que d'agir comme si on *ne* tremblait pas, lorsqu'on se sent trembler[1]? »

La vue d'un cadavre nous cause un saisissement soudain. « La mort, dit Pascal, est plus aisée à supporter sans y penser que l'idée de la mort sans péril.[2] » Un jeune homme, sourd et aveugle, privé, par conséquent, de l'aspect du ciel et de la campagne, et en grande partie de la société humaine, ne communiquant avec son père et ses sœurs que par le toucher, étranger à la plupart de ces biens qui, dit-on, nous retiennent dans cette vie, ne pouvait cependant supporter l'idée de la mort. Son père tomba malade et mourut : le sourd et aveugle errant dans la maison vint à mettre la main sur le corps froid et inanimé de son père, il sortit épouvanté. A quelque temps de là, il devient lui-même malade; le lit dans lequel on le place est celui où son père était mort; il n'y veut pas rester et ne demeure tranquille qu'après qu'on l'a transporté dans un autre[3]. Les animaux mêmes ne peuvent supporter la vue du cadavre d'un animal de leur espèce. Le cheval, à cet aspect, recule et se cabre, on ne pourrait le contraindre à passer sur cet obstacle.

1. Silvio Pellico, *Mes Prisons*, première trad. franç., p. 209.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 40.
3. *Bibliothèque britannique de Genève*, mars et décembre 1813, t. LII, p. 310, et t. LIV, p. 418.

Nous sommes disposés, avant toute réflexion, à plaindre le sort de celui dont nous apprenons la mort. La duchesse de Bourgogne, quoiqu'elle eût eu beaucoup à se plaindre du Dauphin, son beau-père, ne pût cependant retenir ses larmes lorsqu'elle apprit la mort de ce prince. Le duc de Saint-Simon, témoin de sa compassion, l'accusait de peu de sincérité; elle répondit : Je ne puis, en votre présence, ni dissimuler mon ressentiment, ni cependant résister au mouvement de la pitié[1]. Si nous perdons quelqu'un qui nous soit cher, nous pleurons sur nous sans doute, mais nous pleurons aussi sur lui. Notre horreur instinctive pour la mort nous fait supposer qu'il est malheureux. Nous admirons le courage de ceux qui conservent la sérénité de l'âme jusqu'à l'heure suprême, comme Socrate qui, en recevant la coupe du poison, adresse à l'homme qui la lui présente des paroles de douceur et de reconnaissance; comme Charles le Sage qui, en mourant, essuie les larmes de ses enfants et de sa femme, et leur demande de le laisser en paix *achever son travail*. La séparation de l'âme et du corps est, en effet, un travail pour tous, pour le malheureux sans espoir, comme pour le favori de la fortune.

En vain la raison nous démontre-t-elle que la mort n'est que l'absence du sentiment, ou le commencement d'une autre vie; que, dans le premier cas, elle n'a rien d'effrayant; que, dans le second, la bonté de Dieu peut être plus grande encore que nos crimes; notre âme résiste à la raison; elle se rejette en arrière à l'aspect du trépas. L'idée de la destruction ne lui cause pas de la tristesse, mais de l'épouvante, et la foi la plus ferme en la grâce céleste, jointe à la conscience d'une bonne vie, ne peut apaiser tous les mouvements de la nature. Entendez la voix de saint Bernard : « Ma chair n'est point de fer ou d'airain, s'écrie-t-il. Je suis homme, sujet au péché, esclave de la mort, et j'ai peur de ma mort et de la mort des miens : *Mortem meam et meorum horreo.* » Cet amour instinctif de la vie est un lien plus fort que toutes les raisons par lesquelles on essayerait de persuader à un malheureux de conser-

1. Saint-Simon, *Mémoires*, etc.

ver l'existence, et c'était le meilleur moyen pour la Providence d'assurer notre conservation[1].

### § 10. Appréhensions naturelles.

La nature veille encore au salut des êtres animés en leur inspirant certaines appréhensions, avant que l'expérience ait prouvé le danger des objets qui suscitent ces craintes. Chaque animal devine son ennemi et fuit ou se met en défense avant la première attaque. Il a peur de ce qui lui est inconnu: pour empêcher le renard de rentrer dans son terrier, il suffit de placer à l'entrée un objet nouveau pour lui. Le chien aboie après le visiteur inconnu. Il ne suit pas volontiers une personne qui passe d'un lieu éclairé dans un lieu obscur. Le cheval se jette de côté à l'apparition subite d'un objet sur sa route, ou à l'explosion d'un bruit soudain. Quelques animaux ont une appréhension générale et vague, sans objet déterminé; ils prennent des précautions sans motif présent de crainte. Le renard change de terrier sans besoin; et avant de se choisir ou de se construire un nouveau gîte, il inspecte tous les environs et ne se fixe qu'après s'être assuré qu'ils ne renferment aucun danger pour lui[2]. D'autres, pour assurer la tranquillité de leur troupe, posent des sentinelles, comme l'outarde, l'oie sauvage, le singe, le chevreuil et le chamois; d'autres encore, pour ne pas être surpris à l'improviste, tournent sans cesse la tête de tous les côtés, et l'on a pris pour une marque d'inattention chez l'étourneau et la linotte, le signe de la circonspection la plus attentive.

L'homme ne partage-t-il pas ces appréhensions instinctives de l'animal? Un bruit subit, un éclat de tonnerre, une apparition imprévue, un éclair éblouissant ne nous causent-ils pas un effroi soudain? « Les maux même impossibles nous font quelquefois peur. Nous frissonnons sur le bord d'un précipice, quoique nous soyons en parfaite sûreté et qu'il ne dépende que de

[1] Voyez, pour d'autres exemples, *la Psychologie et la Phrénologie comparées*, par Adolphe Garnier, p. 311-314.

[2] Leroy, *Lettres sur les animaux*, 1781, p. 37.

nous de faire un pas en arrière. La présence de l'abîme influe sur l'imagination et y produit une sorte de croyance au danger[1]. » C'est ainsi que les animaux qu'on soulève de terre pour les embarquer témoignent leur effroi par leur tremblement ou leur immobilité. « Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer[2]. »

Les ténèbres nous trouvent-elles aussi rassurés que la lumière du jour? « Il est peu de dangers avec lesquels un esprit ferme ne se familiarise quand il les voit sous une forme déterminée et sensible, tandis que les plus braves ont tressailli dans l'obscurité pour un péril imaginaire[3]. » Silvio Pellico dit en parlant de l'effroi que lui inspiraient les ténèbres de son cachot. « Chaque matin ces égarements d'esprit s'évanouissaient, et, tant que durait la lumière du jour, je me sentais le cœur si bien raffermi contre ces terreurs, qu'il me semblait impossible que je dusse encore en être poursuivi; mais, au coucher du soleil, je recommençais à frissonner, et chaque soir ramenait les extravagantes visions de celui qui avait précédé[4]. »

Les enfants se mettent à trembler et à pleurer dans la solitude. « N'allons pas de ce côté, se disaient deux enfants en bas âge, il n'y a personne, on pourrait nous faire quelque mal. » Ils ne réfléchissaient pas que s'il n'y avait personne pour les défendre, il n'y avait personne aussi pour les attaquer. L'homme mûr se défend à peine de frémir dans un vaste désert dont il n'aperçoit pas les limites.

L'apparition de ce qui nous est inconnu nous trouble comme les animaux. La plupart des peuplades sauvages fuient au premier aspect des navigateurs européens. Remises de leur première frayeur, elles s'approchent avec des intentions malveil-

1. David Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. IV, p. 8.
2. Pascal, *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 49.
3. W. Scott, *Notice sur Anne Radcliffe*, *Œuvres complètes*, traduction française, édit. 1828, t. X, p. 195.
4. Silvio Pellico, *Mes Prisons*, première trad. franç., p. 193.

lantes et cherchent à se débarrasser de ces étrangers qu'elles prennent pour des ennemis. Une seconde peur leur fait ainsi surmonter la première. Dans tous les pays, mais surtout chez les peuples qui paraissent aux premiers temps de l'histoire, les étrangers et les inconnus sont suspects et redoutés. « Voici l'ordonnance de la pâque : Aucun étranger n'en mangera... Tu ne feras pas alliance avec les Cananéens... Tu les frapperas et les détruiras et tu ne leur feras pas de grâce[1]. » Moïse n'épargne que le forain, c'est-à-dire l'étranger qui demeure parmi son peuple, et l'Égyptien, chez qui l'Israélite a été étranger[2]. En Égypte, Joseph ne reçoit pas d'abord ses frères à sa table, parce que, pour les Égyptiens, ce sont des étrangers[3].

Lorsque l'objet inconnu joint la laideur à la nouveauté, notre peur augmente ; certains animaux malgré leur faiblesse, nous répugnent et nous effrayent par leur laideur : tels sont le crapaud, le scorpion, le serpent, la chauve-souris, un insecte même tel que l'araignée, etc.

Enfin, de même qu'il y a des animaux dont la circonspection craintive s'émeut sans objet présent de crainte, de même il y a des hommes qui ont un effroi général et anticipé, sans motif déterminé d'inquiétudes. Rollin fait une belle peinture des terreurs vagues de Denys le Tyran ; il le montre habile à se créer des chimères qui le faisaient trembler[4]. « L'esprit de l'homme, dit David Hume, est sujet à certaines peurs inexplicables qui viennent soit des malheurs publics et privés, soit d'une *humeur triste*, soit de toutes ces causes à la fois. Dans une telle disposition on redoute, de la part de pouvoirs mystérieux une multitude de maux inconnus, et si les objets réels de terreur viennent à nous manquer, l'âme active à son préjudice, et, *cédant à son penchant*, se forge des objets d'effroi imaginaires, à la malveillance desquels on n'assigne pas de limites[5]. »

1. Exode XII, 43 ; XXIII, 32. *Deutéronome*, VII, 2, 4.
2. Exode XII, 49 ; XXII, 21 ; XXIII, 9. *Lévitique*, XVIII, 24 ; XXV, 35, 36. *Deutéronome*, XXXIII, 6.
3. *Genèse*, XLIII.
4. *Traité des études*.
5. *Essays and treatises*, London, 1772, vol. I, p. 69.

Si de ces craintes que nous inspire la nature, quelques-unes s'adressent à des objets qui ne sont pas redoutables, c'est que ces derniers ressemblent à d'autres objets dangereux, contre lesquels la Providence veut nous prémunir. Ainsi la couleuvre est innocente, mais la vipère peut être funeste, et, à première vue, il n'est pas facile de les distinguer l'une de l'autre; les araignées de nos climats sont inoffensives; mais quelques-unes des pays méridionaux sont venimeuses. Une haute tour, bordée d'un parapet, n'offre aucun danger à ceux qui marchent sur son sommet; mais si l'homme vient à perdre l'équilibre sur le haut d'une montagne à pic, c'est fait de lui. Ni la solitude, ni les ténèbres ne sont funestes par elles-mêmes; mais si l'on est pris de quelque mal subit dans la solitude ou dans la nuit, on n'a point de secours et le danger s'aggrave. La nature épargne à l'homme toutes ces réflexions; elle les prévient par une crainte instinctive. Cette crainte est plus générale que l'objet vraiment redoutable; mais qui peut s'en plaindre? La Providence n'assure-t-elle pas mieux ainsi la fin qu'elle se propose? En ce cas, comme en beaucoup d'autres, elle agit avec une surabondance de forces. Quel est le chêne, par exemple, dont tous les glands soient resemés ou appliqués à quelque usage? N'y a-t-il pas autour du globe une bien plus grande quantité d'air qu'il n'en faut pour la respiration des êtres qui l'habitent. La Providence nous a donné la raison pour corriger l'instinct dans ce qu'il a d'excessif, comme pour défricher les forêts, dont le trop grand accroissement étoufferait l'homme sur ce globe. Il n'est pas une de nos inclinations dont le développement entier ne fût nuisible et ne demande à être réglé par la raison. Ainsi, cette crainte générale dont nous avons parlé, celle qui s'inquiète de tout sans objet déterminé d'inquiétude, peut engendrer, si nous n'y mettons ordre, la plus grossière superstition[1]. Mais, en opposant à la crainte instinctive les leçons de l'expérience, l'homme empêche que les avantages de ses instincts ne se changent en vices. La volonté, opposant les enseignements de la raison aux exigences

1. David Hume, au même lieu.

des inclinations et particulièrement aux répugnances spontanées de la nature, constitue le courage moral. La crainte instinctive est aussi balancée en nous par le courage physique qui vient de la confiance en nous-mêmes, du besoin de la domination et de la tendance à déployer nos forces matérielles[1].

### § 11. Instinct de ruse.

Il faut rapprocher des appréhensions naturelles l'instinct de la ruse, qui concourt aussi à la conservation des êtres animés.

Certains animaux se cachent pour guetter leur proie. D'autres avec les mêmes besoins, la même faiblesse et la même intelligence, n'ont pas l'instinct de cette précaution. Le renard arrive près de sa proie en se traînant[2]; le chat et la martre font de même; l'écureuil et le pivert, lorsqu'ils voient leur ennemi tourner autour de l'arbre sur lequel ils sont placés, tournent en même temps que lui, de manière à lui demeurer toujours invisible. La perdrix grise couvre son nid de feuillage[3]. La loutre, la fouine, le cerf, le renard, le duc, la chouette, l'engoulevent ne font leurs expéditions que la nuit; le loup s'avance à bas bruit, d'une marche qui lui est propre et à laquelle on a donné son nom. Sa femelle s'embusque souvent à quelque défilé, tandis qu'il se met en quête d'une proie; il l'attaque et la poursuit, jusqu'à ce que la louve la reprenne au passage avec des forces fraîches qui rendent en peu de temps le combat inégal[4].

Il ne suffit pas de se cacher, il faut inspirer la crainte à l'ennemi et le tromper par quelques feintes démonstrations. Tel chien aboie et se porte en avant: on pourrait croire qu'il cherche le combat, mais si l'ennemi se retourne, le chien recule; si l'ennemi s'avance, le chien bat en retraite; il n'a donc voulu qu'effrayer et n'avait pas l'intention de s'engager dans la ba-

1. Voy. même chap., § 3, 12 et 14.
2. Le roy, *Lettres sur les animaux*, 1781, p. 38.
3. *Id. ibid.*, p. 99.
4. *Id. ibid.*, p. 34 et 178.

taille. Faire prendre le change à l'ennemi, c'est plus que lui dérober une marche, c'est en simuler de fausses; la ruse en ce cas demande plus d'imagination. Le cerf, le daim, le chevreuil, le lièvre, vont et reviennent sur leurs pas pour brouiller leur voie, sautent de côté à une grande distance pour l'interrompre, feignent de rentrer à leur gîte et s'en éloignent par plusieurs bonds à la suite les uns des autres[1]. La femelle du cerf et celle du daim et du chevreuil courent au-devant du chien pour les écarter de leur progéniture, les détournent par une fuite simulée et ne reviennent que lorsque le péril est passé[2]. Ces actions ne peuvent s'expliquer que par l'instinct. Le lapin et le lièvre sont deux animaux d'espèce bien voisine: comment se fait-il que le premier se creuse des terriers et n'ait point recours aux ruses du second, et que celui-ci emploie tant de stratagèmes sans penser à se creuser un terrier? On ne peut voir dans ces actes si divers d'animaux dont au reste l'intelligence et les besoins sont à peu près les mêmes, que la différence de la disposition naturelle. Chez l'un, c'est l'instinct de la construction qui domine; chez l'autre, c'est l'instinct de la ruse.

L'instinct de la ruse comme beaucoup d'autres est plus visible dans les animaux que dans l'homme. Ce dernier, poussant plus loin que l'animal l'expérience et le raisonnement, semble souvent faire par raison ce que l'animal fait évidemment par une impulsion de la nature. Mais une observation attentive découvre une aptitude ou un goût naturel dans ce qui semble chez l'homme le résultat du raisonnement. De deux personnes possédant le même degré d'intelligence, et ayant reçu la même éducation, l'une se tirera d'embarras par une multitude de stratagèmes, l'autre sera perdue avant d'avoir inventé une seule ruse. Où trouver plus de délicatesse d'esprit, plus de pénétration subtile et de profonde méditation que chez le grand Arnauld, et chez son ingénieux ami Nicole? Et cependant ces deux hommes, si habiles dans les matières com-

1. Leroy, *Lettres sur les animaux*, 1781, p. 56, 62, 63, 64, 184.
2. *Id. ibid.*, p. 65-6.

pliquées de la théologie et de la philosophie, étaient incapables de rien cacher ni de rien simuler pour leur sûreté personnelle. Ils déjouaient sans le vouloir les précautions de leurs amis, et se livraient eux-mêmes. Arnauld trahissait à chaque instant son secret; il avait trouvé une retraite à l'hôtel de Longueville, à condition qu'il n'y paraîtrait qu'en habit séculier. Il fut attaqué de la fièvre; Mme de Longueville ayant appelé le médecin Brayer, le fait monter chez le malade, qu'elle lui donne comme un gentilhomme de ses protégés. Celui-ci demande des nouvelles. On parle, dit le médecin, d'un livre nouveau qu'on attribue à M. Arnauld ou à M. de Sacy; mais je ne le crois pas de ce dernier, il n'écrit pas si bien. — Que voulez-vous dire? s'écrie Arnauld, mon neveu écrit mieux que moi. Brayer s'étonne, puis se met à rire, et, descendant chez Mme de Longueville : Le malade ne va pas mal, dit-il; mais il faut ne lui laisser voir personne et surtout ne pas le laisser parler. Bientôt, craignant d'être recherché même chez la duchesse, Arnauld va se loger au faubourg Saint-Jacques, dans un réduit ignoré. Ses amis lui envoient un médecin. Arnauld, toujours curieux de nouvelles, demande à celui-ci comme à l'autre ce qu'on dit dans Paris. — Rien d'intéressant, si ce n'est que M. Arnauld est arrêté. — Oh! pour le coup la nouvelle est un peu difficile à croire; c'est moi qui suis Arnauld. Le médecin lui remontre son imprudence. La duchesse de Longueville, avertie, le renvoie chercher et ne veut se reposer que sur elle-même du soin de lui porter sa nourriture. Cette princesse, étonnée des indiscrétions qui échappaient souvent à Arnauld et à Nicole, disait qu'elle aimerait mieux confier son secret à un libertin[1].

En regard de ce portrait, on pourrait placer celui de ces hommes féconds en expédients, qui savent toujours se tirer d'affaire. Semblables à ces animaux rusés qui, emportés par l'instinct, font de fausses marches, de fausses rentrées ou de faux *rembuchements*, sans objet présent d'inquiétudes[2], cer-

1. *Biographie universelle* de Michaud, article *Arnauld*.
2. Leroy, *Lettres sur les animaux*, édit. 1781, p. 56.

tains hommes inventent des piperies pour le plaisir de les inventer, comme ce personnage que Corneille a dépeint dans la comédie du *Menteur*. « Quoique les personnes, dit Pascal, n'aient pas d'intérêt à ce qu'elles disent, il ne faut pas conclure de là qu'elles ne mentent pas ; car il y a des gens qui mentent simplement pour mentir[1]. »

Qu'on examine la conduite de ces *Pythius* qui, pour mieux vendre leur maison de campagne, concentrent pour un moment sur les eaux qui la bordent tous les pêcheurs du pays[2]; de ces médecins qui, pour répandre leur nom, envoient leur domestique les demander à la porte de tous les grands seigneurs; de ces auteurs qui savent faire que les papiers publics raniment de temps en temps et à propos l'attention sur leur personne; de ces hommes qui aiment à usurper des noms et des titres, surtout de ces faux Warwick, de ces faux Richard, de ces faux Démétrius, de ces faux ducs de Normandie, qui feignent tout un personnage, supposent toute une vie et parviennent à faire une si grande multitude de dupes, on verra que leur conduite ne peut s'expliquer que par une disposition particulière, par un art naturel de l'imposture et du manége.

Nous citerons pour finir, sur ce sujet, le tableau que Plutarque a tracé d'Alcibiade : « Il arriva dans Athènes des ambassadeurs de Lacédémone. Ils déclarèrent qu'ils avaient plein pouvoir pour finir tous les différends, à des conditions justes et raisonnables. Le sénat agréa leurs propositions et l'assemblée du peuple fut indiquée au lendemain pour en délibérer. Alcibiade, qui voulait la guerre et qui craignait l'issue de cette assemblée, fit croire aux Spartiates que, s'ils disaient au peuple athénien qu'ils étaient venus avec de pleins pouvoirs, celui-ci prendrait un ton de maître et les forcerait de tout lui accorder; qu'il fallait agir avec moins de franchise, et, tout en faisant de justes propositions, ne pas dire qu'on eût l'autorisation de conclure. Le lendemain, les ambassadeurs se présentent à l'assemblée du peuple et parlent dans le sens

1. *Pensées*, édit. Faug. t. I, p. 196.
2. Cicér., *De off.*, III, 14.

que leur avait recommandé Alcibiade. Alors celui-ci s'emporte contre eux, les traite de fourbes et de perfides, et dit qu'ils ne sont venus que dans de mauvaises intentions. Le sénat s'indigne contre eux et le peuple s'irrite. Les ambassadeurs sont renvoyés et Alcibiade, nommé général, fait conclure sur-le-champ un traité d'alliance entre les Athéniens et les peuples d'Argos, de Mantinée et d'Élide... C'est dans le même esprit de ruse qu'Alcibiade fit couper la queue à son chien, qui était remarquable par sa beauté et sa taille et qui lui avait coûté soixante-dix mines (environ six mille trois cents livres). Tant que les Athéniens s'entretiendront de cela, s'écria-t-il, ils ne diront rien de pis sur mon compte... Il n'y avait point de manières qu'il ne sût feindre, point de coutumes auxquelles il ne sût s'accommoder : à Sparte, frugal et austère, livré aux exercices du corps; en Ionie, délicat, oisif et voluptueux; en Thrace, toujours à cheval ou à la chasse; surpassant, chez le satrape Tissapherne, par sa dépense et par son faste, toute la magnificence des Perses. Ce n'est pas qu'il passât réellement avec cette indifférence à des habitudes contraires, ni qu'il se fît dans ses mœurs un changement véritable; mais c'est qu'il savait se couvrir du masque le plus convenable à sa sûreté. A Lacédémone, si l'on n'eût considéré que son extérieur, on pouvait lui appliquer ce vers :

Est-ce Achille ou son fils? c'est Achille lui-même;

et dire de lui : ce n'est pas un étranger, c'est un Spartiate formé par Lycurgue; mais, en approfondissant ses véritables inclinations et en le jugeant sur les actions qui en étaient la suite, on eût dit : *Ah! c'est toujours la femme d'autrefois*[1]. »

Alcibiade était enclin à la mollesse et à la volupté; mais, à côté de ce penchant, on en aperçoit clairement un autre, c'est l'inclination à la feinte, par laquelle Alcibiade se fait remarquer entre tous les Grecs, naturellement rusés, et se transforme à sa guise en citoyen de tous les pays. Plutarque paraît attri-

1. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, traduction de Ricard, édit. 1832, t. III, p. 100-116.

buer cette conduite au calcul, mais il a raconté l'histoire de bien des héros qui n'avaient ni moins d'expérience ni moins d'ambition qu'Alcibiade, et qui n'étaient pas comme lui féconds en stratagèmes; tels sont Coriolan, les deux Gracques, les deux Caton, Pompée, etc.; leur goût naturel ne les portait pas à la ruse.

La réputation des Grecs est ancienne; on redoutait leurs tromperies du temps d'Homère. Virgile a répété cette accusation, et, de notre temps, leur nom est encore synonyme d'habile et de trompeur. Les peuples du midi paraissent plus portés à la feinte que les peuples du nord. Les premiers prodiguent les paroles et les gestes; ils ont l'air de mettre leur pensée plus en dehors, mais ce n'est pas leur vraie pensée. Les seconds sont plus sobres de mots et de mouvements, mais ce qu'ils laissent paraître est plus sincère. Ni les uns ni les autres n'apportent à cela d'intention calculée : ils suivent leur nature.

Les instincts se montrent à des degrés divers chez les différents peuples, comme chez les différents individus. Ils sont d'ailleurs le plus souvent balancés et compensés par des instincts contraires. Il y a un instinct de véracité qui limite l'instinct de la ruse[1]. Un léger excédant de l'un sur l'autre suffit pour dessiner un caractère; il est probable, en effet, que tous les instincts sont dans tous les hommes, au moins en germe, et que la nature n'a laissé aucun mortel entièrement au dépourvu sous aucun rapport. L'homme est d'ailleurs muni de sa raison, tant pour suppléer à un instinct qui serait chez lui en défaut, que pour tempérer celui qui serait en excès.

### § 12. Confiance en soi-même.

Il semble que, pour commencer une entreprise, nous ayons besoin de connaître d'avance l'étendue de nos forces; mais si nous ne pouvons en user sans les connaître, comment les connaître avant d'en avoir usé? La nature se charge de résoudre ce problème. Sitôt que nous sommes parvenus à nous distinguer

1. Voy. plus loin, même livre, ch. III.

des autres et à nous former l'idée du *moi*, la nature nous inspire une telle complaisance pour ce *moi*, que notre imagination lui prête gratuitement toutes les vertus. Nous avons donc confiance en nous-mêmes, avant que l'expérience nous ait appris à mesurer nos forces, et quand cette confiance est retenue en de justes bornes par la raison, elle est salutaire, car sans elle nous ne sortirions pas de l'inertie.

La nature ne se borne pas à nous faire bien présumer de nos qualités; elle cache encore à nos yeux nos défauts, quoiqu'ils frappent les regards d'autrui, et elle empêche que nous ne soyons découragés par le spectacle de notre faiblesse.

> Lynx envers nos pareils, et taupes envers nous,
> Nous nous pardonnons tout et rien aux autres hommes :
> On se voit d'un autre œil qu'on ne voit son prochain.
> Le fabricateur souverain
> Nous créa besaciers, tous de même manière,
> . . . . . .
> Il fit pour nos défauts la poche de derrière [1].

Un autre poëte a dit :

> Mais toujours leur raison, soumise et complaisante
> Au devant de leurs yeux met un voile imposteur [2].

La raison dont parle ici le poëte est une croyance produite par l'amour-propre. Nous nous faisons illusion, même sur nos défauts physiques qui devraient nous sauter aux yeux. Saint-Simon nous apprend que le duc de Bourgogne ne s'aperçut jamais qu'une de ses épaules fût plus haute que l'autre, et que c'était à son insu que le tailleur mettait un coussin à ses habits pour réparer l'inégalité naturelle. C'est surtout pour les défauts corporels qu'il faut louer la Providence de nous avoir fabriqués de la façon dont parle La Fontaine. Comme ces défauts sont involontaires et irremédiables, il est heureux que le Créateur nous en ait caché la vue et épargné le chagrin.

1. La Fontaine, *Fables*, I, 7.
2. Jean-Baptiste Rousseau, *Odes* I, 3.

L'opinion exagérée de notre mérite est l'orgueil : « Un défaut qu'on apporte en naissant, que tout le monde se pardonne, et dont par conséquent personne ne travaille à se défaire, c'est ce qu'on appelle l'amour-propre[1]. L'ami s'aveugle sur ce qu'il aime ; notre ignorance nous paraît science, etc., c'est pourquoi il faut se garder de l'excès dans cet amour[2]. » L'orgueil, au reste, ne fait que mieux prouver la spécialité du penchant que nous décrivons ici, car l'orgueil n'est pas la conscience de nos avantages réels, mais souvent le rêve d'un mérite imaginaire. « Je sens mon cœur, s'écrie Rousseau, et je connais les hommes. Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus ; *j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent*. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre. Si la nature a bien ou mal fait de *briser le moule dans lequel elle m'a jeté*, c'est ce dont on ne peut juger qu'après m'avoir lu... Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur au pied de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *Je fus meilleur que cet homme-là*[3]. »

Un médiocre écrivain dramatique de l'Angleterre, Cumberland, dit dans ses mémoires : « Je n'ai jamais irrité le public par une résistance opiniâtre à ses jugements ; je me suis toujours retiré quand il me notifiait que je n'étais pas le bien venu. La seule faute dont j'aie été coupable, c'est de n'avoir pas jugé un de mes ouvrages plus mauvais par la seule raison que le public n'en pensait pas de bien[4]. »

Si nous blâmons cette folle présomption de soi-même, si nous rions avec Socrate d'un Glaucon qui veut gouverner les Athéniens et ne sait rien ni de l'art militaire, ni de l'agriculture, ni du commerce, ni des impôts, ni des mines, etc., et n'a pas assez d'imagination pour deviner ce qu'il ignore[5], nous

1. Τὴν ἑαυτοῦ φιλίαν.

2. Platon, *les Lois*, édit. H. E., t. II, p. 734, b. c.; édit. Tauchnitz, t. VI, p. 148.

3. *Œuvres complètes*, édit. Desoer, 1822, t. I, p. 3-4.

4. Walter Scott. *Notice sur Cumberland*, trad. franc., édit. 1828, t. X, p. 150-151.

5. Xénophon, *Mém.*, livre III, ch. VI.

applaudissons à un Thémistocle qui présume de lui-même aussi bien que de Miltiade; à un Pompée, qui disait, suivant Cicéron : « Ce qu'a bien pu faire Sylla, pourquoi ne le ferai-je pas à mon tour? » à un César, qui s'écrie : « Je n'ai besoin que de la dixième légion pour combattre les Germains : ils ne sont pas plus redoutables que les Cimbres, et je ne me crois pas inférieur à Marius[1]. » N'est-ce pas une noble et heureuse présomption que celle qui soutient Louis XIV, lorsque les ministres, éperdus de la mort de Mazarin, lui demandent à qui désormais ils auront affaire, et qu'il leur répond : « A moi? » Les trente premières années du gouvernement de Louis XIV ne comprennent-elles pas l'époque la plus glorieuse de l'ancienne France pour la guerre, l'industrie, le commerce, l'agriculture, les sciences et les arts, et ne justifient-elles pas la confiance en soi-même que le jeune prince avait reçue de la nature?

Personne n'a mieux fait ressortir que Pascal et l'aveuglement de l'orgueil et le ressort que nous donne une légitime assurance. « L'orgueil, dit-il d'une part, contrepesant toutes les misères, ou il cache ces misères, ou, s'il les découvre, il se glorifie de les connaître, » et de l'autre il ajoute : « malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent et nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève[2]. »

Hume dit que l'homme est la créature la plus misérable et la plus orgueilleuse. C'est une contradiction : l'on n'est pas misérable quand on est plein de soi-même; les hommes méprisent la nature humaine en général, mais chacun se prise en particulier[3]. Le même écrivain, qui a si bien peint le découragement que produit l'appréhension générale propre à certains caractères[4], oppose à ce tableau celui de l'essor que nous fait prendre la confiance instinctive en nous-mêmes. « Mais l'esprit de l'homme, dit-il, est également sujet à une présomp-

1. Plutarque, *Vie de César*, trad. de Ricard, édit. 1832, t. VIII, p. 34.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 81 et 89.
3. Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu, etc.*, § 258.
4. Voy. plus haut, même chap. § 10.

tion, qui vient de la prospérité, ou d'une santé florissante, ou d'une abondance de forces, ou d'une *humeur hardie et confiante*. Dans une telle disposition de l'esprit, l'imagination se remplit de conceptions grandes, mais confuses, auxquelles ne peuvent se comparer aucune des beautés ou des joies de ce monde sublunaire. Alors tout ce qui est mortel et périssable s'évanouit à nos yeux comme indigne de notre attention. Pleine carrière est donnée à notre imagination, dans les régions invisibles du monde des esprits, où l'âme a liberté entière de concevoir toutes les idées qui répondent à sa disposition. De là naissent des ravissements, des transports, des essors surprenants de l'imagination, qui semblent au-dessus des forces ordinaires de l'homme et sont pris pour des inspirations de la Divinité [1]. »

La confiance en soi-même, jointe à l'instinct de l'activité corporelle, c'est-à-dire au besoin d'user de ses forces matérielles, de dompter les résistances et de vaincre les obstacles, produit le courage physique [2].

Cet amour de soi ne nous fait pas seulement bien présumer de nous-mêmes, mais encore de notre fortune. « Un sentiment de confiance au bonheur prévaut sur la crainte dans la nature humaine : on le voit par le succès des loteries [3]. » Nous croyons que la fortune ne voudra pas nous abandonner, qu'elle a pour nous cette préférence que nous avons pour nous-mêmes et nous nous livrons pleins d'assurance au hasard des événements. Tout aveugle que soit cette confiance, ou précisément parce qu'elle est aveugle, elle nous soutient, elle nous porte en avant et nous donne le courage de braver les chances inconnues de l'avenir et de nous relever même des chances malheureuses du passé.

Cette impulsion est ralentie par l'appréhension générale dont nous avons parlé précédemment [4]. Nous avons dit que deux penchants contraires peuvent se trouver dans le même homme,

1. *Essays and treatises*, London, 1772, vol. I, p. 70.
2. Voy. plus haut, même chap., § 3.
3. Bentham, *Traités de législation*, Paris, 1802, t. II, p. 28.
4. Voy. plus haut, même chap., § 10.

et qu'ils s'y trouvent souvent; heureux celui qui est également partagé entre l'un et l'autre. La confiance en nous-mêmes toute seule devient l'orgueil, nous pousse à des tentatives au-dessus de nos forces et nous perd; l'appréhension toute seule nous arrête devant l'entreprise la plus facile et ne nous perd pas moins. Une égale mesure de confiance et de défiance nous empêche de nous précipiter, mais non d'avancer; nous ne restons pas dans l'inertie; nous ne nous élançons pas au delà des limites raisonnables; nous marchons avec circonspection et prudence, mais enfin nous marchons.

### § 13. L'émulation.

Un autre puissant aiguillon que nous fait sentir la nature et qui nous pousse au perfectionnement de nous-mêmes, c'est l'émulation. Nous voulons surpasser nos semblables ou au moins les égaler; nous souffrons de nous voir devancés par les autres. Le zèle que l'émulation nous donne est profitable à tous, lorsqu'il s'applique à des mérites réels et non à de frivoles avantages. Tous les hommes voulant s'élever les uns au-dessus des autres, il en résulte une marche ascendante par laquelle l'espèce humaine monte tout entière, et de siècle en siècle accomplit de nouveaux progrès.

Cette inclination, comme toutes les autres, a besoin d'être réglée par la raison. L'envie est l'excès ou l'égarement de l'émulation, comme l'orgueil est l'excès de la confiance en soi-même. « L'envie, dit Socrate, consiste à s'attrister du bonheur de ses amis. Quelques-uns vont au secours de leur ami dans le malheur et ils s'affligent de le voir heureux[1]. » — « Je mets en fait, dit Pascal, que si tous les hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde. Cela paraît par les querelles que causent les rapports indiscrets qu'on en fait quelquefois[2]. » — « Combien il fut dur pour moi, s'écrie Alfiéri, en rencontrant des com-

1. Xénophon, *Mém.*, livre III, chap. IX. Platon, *Philèbe*, § 29.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 210.

pagnons de mon adolescence, de les voir m'éviter du plus loin qu'ils m'apercevaient, et lorsqu'ils étaient surpris par ma présence, me saluer à peine d'un air glacé ou détourner la tête... Cela me fit beaucoup de peine et m'en aurait fait encore davantage, si quelques-uns de ceux qui avaient conservé de la bienveillance pour moi, ne m'eussent averti que les uns me traitaient ainsi parce que j'avais écrit des tragédies, les autres parce que j'avais beaucoup voyagé, les autres parce que j'étais revenu dans le pays avec une grande quantité de chevaux, et mille petitesses pareilles, dont il faut s'épargner le déplaisir en s'exilant du pays où l'on est né, surtout si ce pays est petit et les habitants oisifs, et si l'on a eu le malheur de les blesser involontairement en tentant de se mettre au-dessus d'eux, de quelque manière que ce soit[1]. » Nous voyons encore dégénérer l'émulation dans cette lettre que Plutarque rapporte comme ayant été écrite par Alexandre à Aristote. « Je n'approuve pas que vous ayez donné au public vos livres des sciences acroamatiques. En quoi donc serons-nous supérieurs aux autres hommes, si les sciences que vous m'avez apprises deviennent communes à tout le monde. J'aimerais mieux encore les surpasser par les connaissances sublimes que par la puissance[2]. »

Si l'émulation nous a été donnée par la nature, ce n'est pas pour nous faire refuser aux autres hommes les connaissances et les divers avantages que nous possédons ; c'est pour nous pousser à imiter ou même à surpasser les avantages qu'ils possèdent sans les en dépouiller. L'émulation est un instrument de progrès, nous en faisons par l'envie un instrument de décadence.

Les deux espèces de rivalité ont été bien dépeintes par Hésiode au commencement du poëme des Œuvres et des Jours. « Il n'y a pas qu'une seule rivalité; on en voit deux sur la terre : l'une digne des éloges du sage, l'autre qui mérite son mépris; toutes deux animées d'un esprit différent, car la première excite la guerre désastreuse et la discorde... c'est la nuit

1. *Vie d'Alfiéri*, trad. de Petitot, Paris, 1809, t. II, p. 145.
2. *Vie d'Alexandre*, trad. de Ricard, édit. 1832, t. VII, p. 250.

obscure qui l'enfanta. Quant à la seconde, le grand fils de Saturne, habitant au sommet des cieux, la plaça sur les fondements mêmes de la terre, pour qu'elle vécût parmi les humains et leur devînt propice. Elle pousse au travail le mortel le plus indolent. L'homme oisif qui jette les yeux sur le riche s'empresse à son tour de labourer, de planter, de bien gouverner sa maison; le voisin est jaloux du voisin qui tâche de s'enrichir. Cette rivalité est utile aux mortels. Le potier rivalise avec le potier, l'artisan avec l'artisan, le mendiant avec le mendiant, et le chanteur avec le chanteur. »

C'est la seconde espèce de rivalité qui est l'émulation légitime; c'est celle qui animait Thémistocle et César dans les traits si connus que nous rapporte Plutarque. « Thémistocle était si fort possédé de l'amour de la gloire, si passionné pour les grandes actions, que, dans sa jeunesse, après la bataille de Marathon, gagnée par les Athéniens sur les barbares, entendant vanter partout les exploits de Miltiade, il restait souvent pensif et rêveur, passait les nuits sans sommeil et ne fréquentait plus les festins publics. Lorsque ses amis, surpris de ce changement de vie, lui en demandaient la raison, il leur répondait que les trophées de Miltiade l'empêchaient de dormir[1]. » Pendant son séjour en Espagne, César lisait, un jour de loisir, l'histoire d'Alexandre : il se mit à penser et à verser des larmes; ses amis étonnés lui en demandent la cause : « N'est-ce pas pour moi, leur dit-il, un juste sujet de douleur, qu'Alexandre, à l'âge où je suis eût déjà conquis tant de royaumes, et que je n'aie encore rien fait de mémorable[2]. »

C'est cette émulation qu'un gouvernement sage peut employer aux succès de l'industrie, du commerce, de l'agriculture, des arts et des sciences, en instituant des luttes solennelles et d'éclatantes récompenses.

L'émulation dans l'ordre politique est l'amour de l'égalité, amour que la raison concilie avec le respect des droits fondés sur le mérite. Demander la supériorité et même l'égalité poli-

1. *Vie de Thémistocle,* trad. de Ricard, édit. 1832, t. II, p 165.
2. *Vie de César,* même trad., t. VIII, p. 22.

tique avec l'infériorité des talents, c'est l'effet de la passion aveugle; mais la raison nous a été donnée pour éclairer l'inclination, et la conception du mérite et du démérite fait partie de la raison. La légitime émulation ne doit pas porter sur les avantages du corps, de la naissance, de la fortune, ni sur aucun des biens qui ne dépendent point de nous; quand elle le fait, elle dégénère en vanité. Elle doit s'attacher uniquement aux mérites qu'il est en notre pouvoir d'acquérir, c'est-à-dire à la supériorité dans la science, dans les beaux-arts et dans la vertu.

### § 14. L'amour du pouvoir.

Aimer à vaincre un obstacle matériel, c'est quelquefois éprouver uniquement le plaisir d'exercer notre force motrice[1]; aimer à plier la conduite des autres hommes à nos desseins, c'est goûter un plaisir intellectuel, c'est ressentir ce qu'on appelle proprement l'amour de la domination. Si tous les hommes étaient également possédés de cet amour, la société serait impossible; elle ne le serait pas moins, si aucun n'avait de goût pour conduire les autres. Ici encore la nature pourvoit à notre sûreté avec une merveilleuse harmonie de moyens divers: en même temps qu'elle met dans le cœur de quelques-uns le goût très-vif de la domination, elle dispose le plus grand nombre à la soumission et à la docilité. Il suffit de jeter les yeux sur toutes les réunions d'hommes, pour apercevoir cette diversité de caractères : quelques-uns, c'est heureusement le plus petit nombre, se plaisent à mener leurs semblables; ils font prévaloir leur avis, exécuter leur dessein; tandis que le reste, peu soucieux de diriger, aiment mieux sacrifier leurs opinions que de lutter pour les faire prévaloir, et suivent le courant sans trop de répugnance et quelquefois avec plaisir[2].

L'amour de la domination se montre même chez quelques animaux qui vivent en troupes. « Dans un troupeau de gros

1. Voy. plus haut, même chap., § 3.
2. Voy. *la Docilité*, même livre, chap. III, § 4.

bétail, dit Thomas Reid, il y a des rangs et une hiérarchie. Quand il s'y présente un nouveau venu, il doit se battre contre chacun de ses compagnons, pour que son rang soit fixé. Il cède à ceux qui sont plus forts que lui, et prend autorité sur ceux qui sont plus faibles[1]. » Frédéric Cuvier fait la même observation : « Les chevaux sauvages vont par troupes; ils ont un chef qui marche à leur tête, qu'ils suivent avec confiance, qui leur donne le signal de la fuite et du combat[2]. » Le chien de berger n'exerce-t-il pas un commandement sur le troupeau qu'il conduit, et aurions-nous pu le dresser à cet empire, s'il n'avait pas possédé un instinct naturel dont nous avons profité? Il y a des races de fourmis qui s'emparent d'autres races plus faibles, les réduisent en esclavage et les font travailler au profit de la tribu victorieuse[3].

Revenons à la société humaine. Ni la famille, ni la nation ne peuvent se passer d'un gouvernement, et le gouvernement ne peut exister, si le plus grand nombre n'est disposé à la docilité par sa nature plus que par sa raison, et si quelques-uns n'ont le goût inné de l'empire. Ce goût leur est nécessaire, soit pour s'emparer du pouvoir à travers les luttes de leurs rivaux, soit pour le maintenir contre les résistances que ceux-ci leur opposent à chaque pas.

Le caractère impérieux se fait remarquer dès l'enfance. Voyez les enfants dans leurs jeux : il y en a un parmi eux qui est toujours le général, s'ils forment une armée, et toujours le cocher, s'ils représentent un équipage. Alcibiade donna de bonne heure les marques de son esprit dominateur. « Étant encore fort jeune, il jouait aux osselets dans une rue étroite. Comme c'était son tour de les jeter, il voit venir une charrette chargée. D'abord il crie au conducteur d'arrêter... Cet homme avançant toujours, les autres enfants se retirent, mais Alcibiade se jetant par terre devant les chevaux : Passe maintenant si tu veux, dit-il au charretier. Cet homme épouvanté fit reculer sa

1. *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, par Ad. Garnier, p. 51.
2 Flourens, Ouvrage cité, 2e édit., p. 70-71.
3. Duméril, *Éléments des sciences naturelles*, 4e édit., t. II, p. 132.

voiture, et les spectateurs effrayés coururent à Alcibiade en jetant de grands cris[1]. » On ne sait rien de l'enfance de Napoléon, si ce n'est qu'à Brienne, lorsque ses camarades élevaient dans leurs jeux des forteresses de neige, c'est lui qui commandait l'attaque.

L'émulation ne suffit pas pour expliquer l'amour de la domination. L'émulation se contente de tel ou tel avantage; l'amour de la domination n'en veut qu'un : c'est celui de commander. Cet enfant qui range les autres comme ses soldats ou les pousse comme ses chevaux, leur laisse la prééminence dans le travail; il reprend son empire dans les jeux. Tel autre, qui l'emporte dans les études, se laisse volontiers conduire comme un soldat ou comme un cheval. Le peuple romain n'enviait pas aux Grecs leur prééminence dans les sciences et les beaux-arts; ce qu'il voulait, c'était le gouvernement du monde[2].

On dira peut-être que l'émulation, satisfaite par un avantage, se relâche sur les autres, et qu'ainsi l'amour de la domination n'est qu'une des formes de l'émulation. Mais si un enfant ou un homme qui pourrait remporter plusieurs avantages sur ses semblables, ne tient qu'à celui de les commander, il faut qu'il y soit poussé par un goût particulier. Solon disait de Pisistrate, que si l'on avait pu ôter de son âme la soif de dominer, il n'y aurait pas eu dans Athènes de meilleur citoyen ni d'homme plus fait pour la vertu[3]. Pisistrate surpassait donc ses concitoyens par des qualités morales qui auraient pu suffire à son émulation; il y joignait même la supériorité des richesses, et, cependant, il préférait le pouvoir à tous ces avantages, et il exposa pour le saisir, sa fortune, et même sa vie et celle de ses enfants.

Louis XIV, qui cédait volontiers la prééminence à Racine

1. Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, trad. de Ricard, édit. 1832 t. III, p. 85.

2. Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hæ tibi erunt artes, pacisque imponere morem,
Parcere subjectis et debellare superbos.
(Virgile, *Énéide*, livre VI, v. 852 et suiv.)

3. Plutarque, *Vie de Solon*, traduction citée, t. II, p. 54.

pour la poésie, à Condé pour les talents militaires, était si jaloux de son pouvoir, que la moindre rivalité sur ce point lui portait ombrage. Colbert et Louvois ménagèrent avec un soin extrême cette jalousie particulière. Le dernier, pour ranger le roi à son avis, sans le faire paraître, présentait au prince le projet qu'il croyait le meilleur, accompagné de deux ou trois autres fort mauvais, et laissait le choix au souverain. Celui-ci ne manquait pas de choisir le projet raisonnable, et croyait gouverner, en abondant à son insu dans l'opinion de son ministre. Mme de Maintenon, pour faire adopter les décisions qu'elle désirait, en faisait parler au roi, le soir, chez elle, par les ministres, et quand le roi la consultait, elle disait ses raisons, mais en affectant la plus complète indifférence. Les raisons, ainsi présentées, prévalaient sans être suspectes au maître. Dangeau, pour perdre auprès du roi le duc de Saint-Simon, qu'on parlait d'envoyer en ambassade à Rome, n'eut autre chose à faire que de louer le futur ambassadeur de son esprit entreprenant, plein de vues nouvelles, et formé pour le gouvernement. La docilité de Chamillart fut le mérite pour lequel Louis XIV lui confia trois ministères à la fois; mais, à la différence de Louvois, Chamillart ne savait pas présenter au roi des projets parmi lesquels il y en eût un d'excellent; le roi assez habile pour bien choisir, ne l'était pas assez pour inventer, surtout dans sa vieillesse, et il vit la fin de son règne bien différente du commencement. Saint-Simon, qui nous transmet tous ces détails sur le caractère de Louis XIV, nous signale encore le cardinal Albéroni comme travaillé de la soif du pouvoir, et préférant la domination à tous les autres avantages; puis Mme des Ursins, qui, précipitée du gouvernement des Espagnes, se réfugia à Rome, et se mit à gouverner la petite et pauvre maison du prétendant d'Angleterre, tant il lui était nécessaire, dit-il, d'avoir quelque chose à gouverner.

On dira encore que le pouvoir n'est désiré que pour les richesses et le bien-être qu'il procure. Quelques-uns, en effet, surtout dans les sociétés modernes, où le gouvernement est gêné par les assemblées publiques, ne désirent la puissance que pour les profits qui en sont la suite; mais ce n'étaient pas les

richesses qui tentaient l'ambition d'un César, d'un Louis XIV ou d'un Napoléon; ils prodiguaient plutôt les richesses pour conserver la puissance.

Nous avons dit que l'amour de la domination n'est pas également réparti chez tous les hommes. Quand il se trouve en défaut dans le père de famille, qui est fait pour gouverner ses enfants et sa maison, c'est un dommage pour le bon ordre intérieur. « Un enfant doit être imbu avec le lait de l'idée que la volonté paternelle est quelque chose de sacré... L'emploi du raisonnement suppose chez l'être à qui on l'adresse le droit de n'être pas convaincu... Vous pouvez compter que toutes les fois que vous commencez un exposé de motifs, l'enfant ne vous écoute que tout juste ce qu'il faut pour vous mettre dans votre tort en vous réfutant[1]. »

Comme il y a un chef naturel de la famille, il y a des chefs naturels de l'État : ce sont les hommes qui joignent au goût de la domination les talents nécessaires pour l'exercer dans l'intérêt de tous. Ceux qui n'aiment pas le pouvoir ne doivent pas se laisser porter à la direction des affaires; car ils laisseront naître l'anarchie. Il est à regretter qu'un chef héréditaire de l'État, lorsque son esprit est droit et son cœur juste, n'ait pas le goût du pouvoir. Si Louis XVI avait eu cette inclination, il l'aurait satisfaite contre les résistances de la cour et contre les empiétements du peuple; au lieu d'obéir tour à tour à tous les partis, et d'être le spectateur et enfin la victime de nos révolutions, il aurait accompli par lui-même le bien qu'il méditait et la France n'aurait pas acheté ce bien par tant de malheurs et de crimes.

Le goût de l'indépendance ou de la liberté est un degré inférieur de l'amour de la domination. Celui qui veut gouverner les autres veut à coup sûr se gouverner lui-même; mais beaucoup se contentent de se régir à leur fantaisie, sans rien entreprendre sur la liberté étrangère. La nature, par la diversité des caractères, forme l'harmonie des sociétés; mais il ne faut pas

1. Madame Necker de Saussure, *Éducation progressive*, 1re édit., t. I p. 255-257.

croire que l'amour de la liberté ne puisse pas se concilier dans le même esprit avec l'amour de la règle et de l'obéissance. Les âmes les mieux trempées sont celles où se trouve ce tempérament d'indépendance et de docilité : goûtant le plaisir de se gouverner à leur gré en ce qui ne blesse pas l'intérêt des autres, elles aiment à se plier à la loi et à l'empire de ceux qui se chargent de la faire respecter. Un certain amour même de domination n'est pas incompatible avec le goût de l'obéissance : dans les degrés divers de la hiérarchie sociale, hiérarchie naturelle puisque la société vient de la nature [1], on obéit au-dessus de soi, et l'on commande au-dessous. Tout le monde trouve donc l'occasion de satisfaire ces deux penchants et c'est un nouvel exemple de la manière dont s'accordent dans le même cœur les inclinations opposées.

### § 15. L'amour de la louange.

Une inclination dont l'objet nous est encore personnel et qui cependant nous dispose déjà favorablement pour nos semblables, c'est l'amour de la louange. Le regard des hommes nous encourage et nous enflamme. Combien peu s'imposeraient dans la solitude les travaux auxquels ils se condamnent, pour obtenir un signe d'approbation de leurs contemporains ou la louange d'une postérité qu'ils ne verront pas. Tel, qui soutenu par la présence de ses semblables, affronte l'ennemi sans hésiter, se déroberait par une prompte fuite, s'il n'était vu de personne et s'il avait la certitude de n'être jamais découvert.

On accuse quelquefois l'homme vertueux de ne rechercher que la louange et d'agir plutôt pour cet intérêt que pour la vertu: c'est reconnaître que l'homme attache un haut prix à l'estime de ses semblable et que la louange est l'objet d'une passion primordiale. Nous croyons que l'homme aime la vertu pour la vertu, mais nous croyons aussi qu'il aime la louange pour elle-même. « La louange, dit Xénophon inspiré par Socrate, est l'aiguillon des âmes. Elle devient un besoin aussi impé-

1. Voy. plus loin, même livre, ch. III.

rieux pour les uns, que le manger et le boire pour les autres. Je donne les plus beaux vêtements à ceux de mes esclaves qui travaillent le mieux[1]. »

Quelques philosophes, poussés par le désir très-légitime de simplifier les explications et de diminuer les causes des phénomènes, ont supposé que nous recherchons l'estime ou la louange, parce qu'elle nous procure le pouvoir ou les richesses. Mais les enfants sont sensibles à l'éloge et au blâme sans en considérer les suites. Ce soldat, qui craint la honte s'il recule devant l'ennemi, ne craint pas de perdre par là son pouvoir ni ses richesses, et la seule récompense qu'il ambitionne est un signe d'honneur. Plutarque raconte qu'aux premiers jeux olympiques qui suivirent la bataille de Salamine, Thémistocle ayant paru dans le stade, les Grecs oublièrent les combattants et eurent tout le jour les yeux fixés sur lui; qu'ils le montraient aux étrangers et battaient des mains, et que Thémistocle, hors de lui-même, avouait à ses amis que ce jour le payait de tout ce qu'il avait souffert pour la Grèce[2]. Au passage de l'Hydaspe, en présence de l'armée de Porus, Alexandre entraîné par le courant avait peine à se soutenir, parce que la terre était glissante. Ce fut alors que selon Onésicritus il s'écria : O Athéniens, à quels périls je m'expose pour mériter vos louanges ![3] Rien ne le mettait hors de lui-même et ne le rendait inexorable, comme d'apprendre qu'on avait mal parlé de lui : il faisait voir alors qu'il mettait sa réputation au-dessus de sa vie et de l'empire même[4]. Nous avons vu le moderne Alexandre au comble de sa puissance en proie à la même colère pour la même raison. A la lecture des journaux anglais et de leurs insultes, il entrait en fureur comme le lion de la fable piqué par le moucheron[5].

Une des meilleures preuves que la louange n'est souvent recherchée pour aucun autre avantage qu'elle-même, c'est le dé-

1. *Économique*, XIII.
2. *Vie de Thémistocle*, traduction de Ricard, édit. 1832, t. II, p. 186.
3. Plutarque, *Vie d'Alexandre*, trad. citée, t. VII, p. 339.
4. *Id. ibid*, t. VII, p. 312.
5. Pelet de la Lozère, *Opinions de Napoléon*, p. 274.

sir que nous avons d'un nom immortel. « Épicure pensait que la louange n'était désirée que comme moyen de nous procurer autre chose, mais lui-même, tout en croyant qu'il n'existerait pas au delà du tombeau, désirait tellement qu'on se souvînt de lui avec estime, que, par ses dernières volontés, il enjoignit à ses héritiers de célébrer annuellement sa naissance et de donner tous les mois une fête à ses disciples : quel autre avantage que la louange espérait-il retirer de cette fête ? Cicéron observe avec justesse, que la doctrine de ce philosophe était réfutée par son testament[1]. » Par suite de notre croyance à l'immortalité de l'âme, nous pensons que nous serons sensibles après la mort à l'approbation des hommes ; mais cette approbation sera dépouillée de toute la suite qu'elle peut entraîner pour nous sur la terre ; la louange s'attachera à un nom, qui ne pourra jouir ni de la puissance ni de la fortune.

Loin que la louange soit désirée pour quelque autre avantage, ce sont souvent les autres avantages qui sont désirés pour la louange. Combien de guerriers ne recherchent la victoire que pour l'honneur qu'elle procure ! Combien d'écrivains n'amassent de connaissances que pour le nom qui s'y attache. Tel qui se croit exempt de la soif des éloges y cède comme les autres. « Johnson, dit Walter Scott, s'éleva beaucoup contre la vanité de Richardson, qui était flatté qu'on eût trouvé son roman de *Clarisse* sur la table du frère du roi de France ; il fut lui-même très-fier de rencontrer son dictionnaire dans le cabinet de toilette de lord Scarsdale. Mais trouver un ouvrage dans les cabinets des grands, qui achètent tous les livres dont l'auteur a quelque renom, n'est pas une preuve aussi éclatante de renommée que de le voir dans la chaumière du pauvre, qui a dû pour l'acheter s'imposer quelque sacrifice[2]. » Cette dernière gloire est celle dont a joui Walter Scott lui-même dans son pays, et en faisant remarquer qu'elle est supérieure à celle

1. Thomas Reid, trad. franç., t. VI, p. 44, 45.

2. *Notice sur Richardson, Œuvres complètes*, traduction française, édit. 1828, t. IX, p. 140.

de Richardson et de Johnson, il ne se montre pas plus modéré que les deux autres dans son amour de la louange.

Si la gloire est l'objet de notre ambition, le blâme et le déshonneur sont redoutés quelquefois plus que la mort. Combien d'hommes se sont arraché la vie pour éviter la honte. L'obscurité et l'oubli suffisent même à notre tourment. Montesquieu ayant à se plaindre des critiques de Tournemine, feignait malignement, pour le punir, de n'en avoir jamais entendu parler.

L'amour de la louange a besoin comme l'émulation d'être réglé par la raison. Ce n'est que pour les avantages qui dépendent de nous, et principalement pour les mérites de l'intelligence et de la vertu, qu'il faut aimer à être loué. Mais nous sommes si altérés de la louange que nous n'avons souvent aucune délicatesse dans notre choix. Trajan mettait sa gloire dans l'équitable gouvernement du monde, et Néron avait mis la sienne dans la conduite d'un char. Nous prenons des éloges de toute main et même la flatterie, car nous ne nous inquiétons pas toujours de savoir si les éloges sont sincères.

Faut-il voir dans l'amour de la louange un mode de l'estime de soi-même. David Hume l'avait d'abord pensé : « Si nous cherchons, disait-il, à être applaudis, ce n'est pas par une passion primordiale, c'est parce que les applaudissements confirment la bonne opinion que nous avons de nous-mêmes. Il en est de nous à cet égard comme d'une jolie femme qui aime à voir ses charmes réfléchis dans le miroir... Les éloges ne nous flattent guère lorsqu'ils ne tombent pas sur les qualités dans lesquelles nous croyons exceller... Si la qualité que nous possédons, quelque précieuse qu'elle soit, n'est pas hautement estimée des autres, elle flatte moins notre amour-propre, comme par exemple la tranquillité d'âme. L'opinion d'autrui entre donc pour beaucoup dans notre amour-propre[1]. » Nous répondrons qu'on accepte la louange, même pour les qualités qu'on ne possède pas; nous aimons que nos semblables aient de nous une opinion

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. IV, p. 32-35.

plus haute que celle que nous en avons nous-mêmes Ce que nous désirons, ce n'est donc pas une confirmation du mérite que nous croyons avoir, c'est une considération supérieure à notre mérite. Sachant l'estime qu'on attache frivolement à la naissance et aux richesses, ne cherchons-nous pas quelquefois à étaler aux yeux une fausse noblesse et une fausse opulence? N'y a-t-il pas des hommes qui se sont attribué les œuvres d'autrui, uniquement pour recueillir l'honneur d'un mérite qui leur était tout à fait étranger? tant la louange nous paraît désirable pour elle-même, tant nous aimons à faire figure dans l'esprit de nos semblables! N'est-on pas frappé des efforts d'Alexandre, quoiqu'il fût déjà bien grand, pour se grandir encore aux yeux des Barbares, qui ne devaient jamais le voir? « L'armée d'Alexandre refusant de passer le Gange, il se laissa fléchir et se disposa à retourner sur ses pas, après avoir imaginé, avec une vanité de sophiste, tout ce qui pouvait donner une opinion exagérée de sa puissance. Il fit faire des armes, des mangeoires et des mors d'une grandeur et d'un poids extraordinaires, et les dispersa de côté et d'autre dans la campagne. Il dressa aussi en l'honneur des dieux plusieurs autels qui avaient soixante-quatorze coudées de haut, aussi larges que des tours, et sur lesquelles on lisait ces inscriptions : A mon père Ammon; à Hercule, mon frère; à Minerve prévoyante; à Jupiter Olympien; aux Cabires de Samothrace; au soleil des Indes; à mon frère Apollon[1]. »

Ce n'est donc pas notre image réelle que nous aimons à voir se réfléchir dans l'opinion d'autrui, mais notre image agrandie, sans que nous prévoyions même qu'aucun avantage puisse nous revenir de cet agrandissement. David Hume, dans le passage précédent, observe que si la qualité que nous possédons n'est pas hautement estimée des autres, elle flatte moins notre amour-propre, comme par exemple, la tranquillité de l'âme; d'après ces paroles, ce ne serait pas l'estime de nous-mêmes qui nous ferait rechercher l'estime d'autrui, mais la seconde qui susciterait la première. Il vaut mieux dire que la louange

1. Plutarque, *Vie d'Alexandre*, trad. Ricard, édit. 1822, t. VII, p. 343 et 406.

nous paraît avoir un prix par elle-même, et qu'elle augmente encore l'estime déjà si grande et si prévenue que nous avons pour nous. Aussi David Hume a-t-il écrit dans un autre de ses essais : « L'amour de la gloire est la passion des grandes âmes, c'est le *premier* mobile de leurs actions et de leurs entreprises. Il nous fait jeter un coup d'œil sévère sur notre conduite. Cette habitude de veiller sur nous tient en haleine les sentiments d'équité et nous inspire le respect de nous-mêmes et d'autrui. Ce respect est le gardien le plus sûr de toutes les vertus. Il diminue le prix des plaisirs matériels et nous porte à acquérir la beauté morale et intérieure et les perfections qui conviennent à l'être raisonnable[1]. » Dans ce passage, l'amour de la gloire est présenté comme une inclination primordiale. L'auteur dépasse même le but, car cette inclination ne doit pas être le *premier* mobile des grandes âmes, mais seulement le second : elle ne doit venir qu'après l'amour de la vertu ; mais il faut reconnaître qu'elle en double les forces.

Nous emprunterons à l'éloquence de Pascal des traits qui marquent fortement les effets de l'amour de la louange. « La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait s'il n'est dans l'estime des hommes... C'est la plus belle place du monde ; rien ne peut le détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. Et ceux qui méprisent le plus les hommes et qui les égalent aux bêtes, encore veulent-ils en être admirés et crus, et se contredisent à eux-mêmes par leur propre sentiment : leur nature, qui est plus forte que tout, les convainquant de la grandeur de l'homme plus fortement que la raison ne les convainc de leur bassesse... La vanité est si ancrée dans le cœur de l'homme, qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur se vante et veut avoir ses admirateurs ; et les philosophes mêmes en veulent. Et ceux qui écrivent contre veulent avoir

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 227.

la gloire d'avoir bien écrit, et ceux qui le lisent veulent avoir la gloire de l'avoir lu; et moi, qui écris ceci, ai peut-être cette envie, et peut-être que ceux qui le liront[1]... »

La confiance en soi-même, l'émulation, l'amour du pouvoir et l'amour de la louange sont quelquefois compris en français sous le titre commun d'amour-propre. Cela ne veut pas dire que les trois dernières inclinations dérivent de la première. On l'a cru et on a dit : c'est parce que je m'aime que je veux surpasser les autres, exercer le pouvoir et obtenir la louange. Nous accordons que ces avantages flattent l'amour que nous avons pour nous ; mais il faut pour cela que nous les estimions en eux-mêmes, que nous les regardions comme des biens, qu'ils nous rendent heureux, car autrement nous n'en désirerions pas la possession. Nous avons donc pour la prééminence, pour le pouvoir, pour la louange, des inclinations distinctes de celle qui nous porte à nous aimer et à nous estimer nous-mêmes. La vraie raison pour laquelle on confond ces inclinations sous le nom d'amour-propre, c'est qu'elles nous attachent à des biens qui nous sont personnels et que nous n'aimons pas à partager ces biens avec nos semblables.

1. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 208, et t. II, p. 80.

# CHAPITRE III.

## LES INCLINATIONS QUI SE RAPPORTENT A NOS SEMBLABLES.

§ 1. INSTINCT DE SOCIÉTÉ. — § 2. BESOIN D'ÉPANCHEMENT. — § 3. GOUT DE L'IMITATION. — § 4. DOCILITÉ. — § 5. SYMPATHIE. — § 6. ATTACHEMENT PARTICULIER. — § 7. AMOUR. — § 8. AFFECTIONS DE LA FAMILLE.

### § 1. Instinct de société.

La nature nous attache à nos semblables par des inclinations de différents genres. Pour nous mieux rendre compte de ces inclinations, nous les observerons d'abord dans les animaux, où il nous sera plus facile de les dégager des autres principes avec lesquels on pourrait les confondre.

« On trouve chez les animaux, dit Dugald-Stewart, des traces bien évidentes de l'instinct de société... Quelques tribus ne nous présentent que des unions temporaires pour atteindre un but particulier, pour repousser, par exemple, une agression hostile; mais d'autres espèces manifestent un véritable goût de la société, un plaisir particulier à vivre en compagnie, sans aucune apparence de but ultérieur. Ainsi on voit souvent un cheval, renfermé seul dans un enclos, abandonner sa nourriture et briser les barrières, pour rejoindre dans un champ voisin des animaux de son espèce. Tout le monde a remarqué avec quelle vivacité et quelle gaieté le cheval court sur une route, lorsqu'il voyage avec un compagnon, et combien son allure est triste, lorsqu'il marche seul; et l'on sait depuis longtemps, que les bœufs et les vaches n'engraissent pas aussi rapidement lorsqu'ils sont seuls, que lorsqu'ils paissent en troupeau, quand bien même on compenserait leur solitude par de plus gras pâturages... [1]. »

1. *Philosophie des facultés actives et morales*, traduction française, t. I, p. 31.

Frédérick Cuvier confirme ces observations. L'instinct de société, dit-il, ne dépend pas de l'intelligence, car la brebis stupide vit en société. Les insectes forment les sociétés les plus remarquables, tandis que le lion, l'ours, le renard, qui sont beaucoup plus intelligents, vivent solitaires. La société ne vient pas de l'habitude, car le long séjour des petits auprès des parents ne la produit pas : l'ours soigne sa progéniture aussi longtemps et avec autant de tendresse que le chien, et cependant l'ours est au nombre des animaux les plus solitaires. Il y a plus, cet instinct persiste lors même qu'il n'est pas exercé. Un chien a pu être tenu longtemps dans la solitude : cela n'a pas empêché que le penchant à la société n'ait toujours reparu, dès que le chien a été rendu à la liberté. Les espèces naturellement solitaires sont les chats, les martres, les ours, les hyènes, etc.; celles qui vivent en familles, sont les loups, les chevreuils, etc.; d'autres forment de véritables sociétés, telles que les castors, les éléphants, les singes, les chiens, les phoques, les chevaux, les moutons, etc.[1]. Aristote distingue aussi les animaux qui sont solitaires, ceux qui vont par troupes, et ceux qui vivent en société[2]. Suivant F. Cuvier, la domesticité des animaux vient de leur instinct de société. Il n'est pas une seule espèce devenue domestique, qui naturellement ne soit sociable : le bœuf, la chèvre, le cochon, le chien, le lapin, vivent en société. Le chat semble faire exception; mais le chat n'est pas véritablement domestique; il s'attache à la maison et non aux personnes[3]. Le lion, qui est solitaire, a pu cependant s'apprivoiser, mais ses petits ne restent pas naturellement en société avec l'homme; il faut les apprivoiser à leur tour. L'homme apprivoise l'ours, le tigre, etc. On voit souvent des ours qui obéissent à un maître, qui se plient à des exercices; et cependant, aucune espèce solitaire, quelque facile qu'elle soit à apprivoiser, n'a jamais donné de race domestique, parce qu'une habitude n'est pas un instinct. C'est par habitude qu'un

1. Flourens, *Observat. de F. Cuvier, sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 67, 69, 71.

2. *Id. ibid.*, p. 122.

3. *Id. ibid.*, p. 63, 72.

animal s'apprivoise, c'est par instinct qu'il est sociable. Si l'on sépare une vache, une chèvre, une brebis de leur troupeau, ces animaux dépérissent [1].

Ces exemples démontrent que la société est instinctive chez l'animal, qu'elle ne vient ni du raisonnement, ni de l'habitude. Ils prouvent aussi que la société n'est pas une extension de la vie de famille, puisqu'il y a des animaux qui vivent en société et qui ne forment pas de familles, comme le bœuf, le castor, etc., et d'autres qui vivent en famille et qui ne forment pas de société, comme le chevreuil, le loup, etc.

L'homme est aussi conduit par un penchant naturel vers la société de ses semblables. Il est facile de reconnaître cette inclination dans l'enfance, longtemps avant l'âge de la raison. « Considérez, dit un ingénieux observateur, les traits et les gestes d'un enfant à la mamelle, lorsqu'on lui en présente un autre; tous les deux à l'instant, sans qu'on puisse supposer qu'ils cèdent à la force de l'habitude, expriment leur joie d'une manière évidente. Leurs yeux brillent, leur visage et leurs mouvements s'animent. Lorsque les enfants sont un peu plus avancés en âge, ceux qui sont étrangers les uns aux autres manifestent en s'abordant quelque timidité; mais elle est bientôt vaincue par l'instinct plus puissant de la société [2]. »

Par une répugnance exagérée contre les idées innées, quelques philosophes ont refusé à l'espèce humaine tout penchant naturel et ont fait sortir la société des besoins et des intérêts. « Mais, leur répond Franklin, l'homme est un être sociable, et l'un des châtiments les plus rigoureux qu'on puisse lui infliger, c'est la privation de la société. Si l'on obligeait ces penseurs à se tenir toujours dans la solitude, je suis porté à croire qu'ils ne tarderaient pas à se devenir insupportables à eux-mêmes [3]. » Cependant, ils pourraient, dans leur retraite, ne manquer d'aucune des choses nécessaires à la vie matérielle, comme les prisonniers qu'on retient dans l'isole-

1. Flourens, *ibid.*, p. 79.
2. Smellie's *Philosophy of natural history.*
3. *Mémoires*, édit. Renouard, t. I, p. 151.

ment, et qui se désespèrent malgré la satisfaction de tous les besoins du corps. Si la société était, comme on le dit aussi, une habitude, l'habitude de l'isolement détruirait la première, car une habitude en détruit une autre[1]; mais nous voyons que l'homme ne s'accoutume pas à la solitude complète, et qu'il y perd la raison ou la vie. « Pour réformer les détenus à Auburn, on les avait soumis à un isolement complet, mais cette solitude absolue, quand rien ne la distrait et ne l'interrompt, est au-dessus des forces de l'homme... Elle ne réforme pas, elle tue. Les malheureux sur lesquels se fit cette expérience, tombèrent dans un état de dépérissement si manifeste, que leurs gardiens en furent frappés; leur vie parut en danger... Cinq d'entre eux, pendant une seule année, avaient déjà succombé... L'un d'eux était devenu fou; un autre, profitant de l'entrée du geôlier, s'était précipité hors de sa cellule au risque d'une chute mortelle... Comme les détenus sont toujours isolés, la présence d'un homme qui vient s'entretenir avec eux est un bienfait immense, dont ils apprécient toute l'étendue. L'un d'eux nous disait : « c'est avec joie que j'aperçois la figure des surveillants qui visitent ma cellule; cet été un grillon est entré dans ma cour, je croyais avoir trouvé en lui un compagnon; lorsqu'un papillon ou tout autre animal entre dans ma cellule, je ne lui fais jamais de mal..... Un condamné, âgé de trente ans, en état de récidive, a subi sa première peine dans la prison de Baltimore, où la discipline est très-dure et la tâche imposée à chaque prisonnier très-considérable. On lui demande s'il aime mieux être détenu à Philadelphie, où les prisonniers sont isolés; il répond : « Non, j'aimerais mieux retourner à Baltimore, parce que là il n'y a point de solitude[2]. »

Nous n'avons pas besoin de prolonger la discussion pour prouver que la société est la suite d'un instinct naturel. Nous aimons mieux retracer quelques peintures touchantes des effets de cette inclination.

[1] Voyez plus haut, même livre, chap. II.

2. De Beaumont et de Tocqueville, *Système pénitentiaire aux États-Unis*, 1re édit., p. 13, 93, 323.

Franklin raconte ainsi le plaisir que lui fit éprouver la rencontre d'un vaisseau en mer, pendant une longue navigation pour retourner en Amérique. « Nous avons rencontré *la Neige*, venant de Dublin, allant à New-York avec une cinquantaine d'ouvriers des deux sexes. Ils se sont tous montrés sur le tillac et paraissaient transportés de joie à notre aspect. La rencontre d'un vaisseau en mer cause un véritable contentement. On aime à retrouver des créatures de son espèce, après avoir été longtemps séparés du reste des humains. Mon cœur battait de joie et je riais de plaisir... Les deux capitaines se sont promis de voguer de compagnie... Quelque temps après, nous perdîmes *la Neige* de vue et la tristesse s'empara encore une fois de nos âmes[1]. »

C'est le besoin de la société qui rend si pathétique cette exclamation que Daniel de Foë prête à son héros, lorsqu'il fouille les débris du navire espagnol, échoué sur les bords de son île : « Oh ! si un homme eût été sauvé, si un seul homme eût été sauvé ! »

Voici quelques lignes du journal d'un prisonnier : « J'allais à la fenêtre soupirant après la vue de quelque nouveau visage, et je m'estimais heureux, si la sentinelle en se promenant, ne rasait pas le mur de trop près, si elle s'en éloignait assez pour qu'il me fût possible de la voir. Lorsqu'elle levait la tête, qu'elle avait un visage exprimant l'honnêteté et que je croyais y découvrir quelque trace de compassion, je me sentais saisi d'une douce palpitation, comme si ce soldat inconnu eût été pour moi un ami. Lorsqu'il s'éloignait, j'attendais son retour avec une tendre inquiétude, et s'il revenait en me regardant, je m'en réjouissais comme d'un grand acte de charité. S'il ne passait pas de manière à se laisser voir, je demeurais mortifié comme un homme qui aime et qui s'aperçoit qu'on se soucie peu de lui[2]. »

1. *Mémoires*, édit. Renouard, t. I, p. 158.
2. Silvio Pellico, *Mes prisons*, 1re traduction française, p. 354.

§ 2. Besoin d'épanchement.

Un mode de l'instinct de société, mais qui ne peut se trouver chez l'animal privé de la parole, c'est le besoin que nous éprouvons de communiquer nos pensées et nos sentiments à nos semblables. S'il nous arrive quelque accident heureux, nous sommes pressés d'épancher notre joie; si c'est quelque malheur, nous sentons du soulagement à décharger notre cœur dans le sein d'un ami. Quand nous apprenons un grave événement, ne goûtons-nous pas de la joie à le raconter, à le redire, à le répandre? Un secret n'est-il pas un fardeau difficile à porter[1]? Lorsque la conduite d'un de nos semblables nous cause un vif sentiment d'admiration ou de mécontentement, n'est-ce pas un violent besoin que celui de témoigner notre enthousiasme ou notre indignation, et le refoulement de cette expression qui veut sortir, ne nous fait-il pas souffrir comme d'une sorte de suffocation? Cicéron fait dire à Lélius : « Si quelqu'un était d'un naturel assez rude et assez sauvage pour détester et fuir la société humaine, comme a été, dit-on, je ne sais quel Timon d'Athènes, celui-là même ne pourrait s'empêcher de chercher un homme dans le sein duquel il pût verser le fiel de sa haine... C'est une vérité que cette parole d'Archytas de Tarente, que nos pères ont entendu rapporter par leurs pères : Si quelqu'un montait dans les cieux et qu'il contemplât seul le spectacle du monde et la splendeur des astres, il n'éprouverait qu'une admiration froide, tandis qu'il aurait été transporté de joie s'il avait eu quelqu'un avec qui partager son émotion[2]. »

Pascal dit à son tour qu'il avait passé beaucoup de temps dans l'étude des sciences abstraites, mais que le peu de gens avec qui on peut en communiquer l'en avait dégoûté[3].

Nous avons, selon Thomas Reid, un penchant naturel à dire

1. Nicole, *Essais de morale*, édit. 1755, t. I, p. 238-239, 321.
2. *De amicitiâ*, XXIII.
3. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 199.

la vérité et ce principe d'action se fait sentir même chez les menteurs; car il leur arrive bien plus souvent de dire la vérité que de mentir. Sans cet instinct nous n'aurions pu établir aucune connexion entre les mots et les pensées; car les premiers n'auraient pas exprimé les secondes[1]. Cette dernière remarque est très-fine et très-juste. Pour que le sens des mots fût fixé, il fallait que le terme correspondît plus souvent à la pensée réelle qu'à la pensée simulée. Reid donne au besoin d'épanchement le nom d'*instinct de véracité*. Il reconnaît aussi que certains hommes sont naturellement menteurs, c'est-à-dire portés à simuler de faux sentiments et à cacher leurs pensées véritables. Ces deux instincts se font contre-poids : si l'un d'eux l'emporte, il en résulte ce caractère incliné à la ruse, dont nous avons parlé[2] ou cette disposition à la confiance et à l'épanchement, dont nous avons déjà montré des exemples dans Nicole et dans Arnauld[3]. Nous avons vu que ce dernier ne pouvait se taire même dans son intérêt; il ne savait non plus cacher son sentiment ni sur autrui ni sur lui-même. Allant voir son frère l'évêque d'Angers, il prit la voiture publique : on vint à parler de son livre *sur la Perpétuité de la foi*, et on l'exaltait beaucoup; lui seul en fit la critique. « On a manqué tel ou tel endroit, disait-il, on aurait dû mettre plus d'ordre, pousser davantage le raisonnement, etc.[4] Cicéron peut être donné comme un exemple de l'instinct de véracité, non-seulement pour le mot que nous avons rapporté de lui tout à l'heure, mais pour la franchise avec laquelle il déclare partout l'estime qu'il fait de lui-même. En effet, chacun a une grande considération pour soi-même, ainsi que nous l'avons dit plus haut[4], mais personne ne l'avoue aussi souvent que Cicéron.

Nous emprunterons encore au prisonnier que nous citions dans le paragraphe précédent, une page dans laquelle on verra combien est impérieux ce besoin de nous communiquer et de

1. Reid, *Œuvres complètes*, trad. franç., t. II, p. 346.
2. Voy. plus haut, même livre, chap. II.
3. *Ibid.*
4. Voy. même livre, chapitre II, § 12.

nous répandre pour ainsi dire dans l'âme de nos semblables. « Un soir j'étais à ma fenêtre et Oroboni à la sienne, et nous nous plaignions l'un et l'autre d'avoir à souffrir de la faim. Nous élevâmes un peu la voix et les sentinelles crièrent. Le surintendant, qui par malheur passait de ce côté, crut de son devoir de faire appeler Schiller, le geôlier, et de le réprimander sévèrement de ce qu'il ne veillait pas avec plus d'attention à nous faire garder le silence. Schiller vint s'en plaindre à moi plein de colère, et m'intima l'ordre de ne plus parler désormais à la fenêtre. Il voulait que je lui en fisse la promesse. Non, répondis-je, je ne veux pas vous le promettre. — Et voilà comme on me parle, à moi qui viens de subir cette maudite réprimande à cause de vous? — Je suis affligé, mon bon Schiller, de la réprimande que vous avez reçue, mais je ne veux pas promettre ce que je ne tiendrais pas. — Et pourquoi ne le tiendriez-vous pas? — Parce que je ne le pourrais; parce que la solitude continue est pour moi un tourment si cruel que jamais je ne résisterai au besoin de laisser tomber quelques paroles de mes lèvres et d'engager mon voisin à me répondre, et si ce voisin ne me répondait pas, j'adresserais la parole aux barreaux de ma fenêtre, aux collines qui sont devant mes yeux, aux oiseaux qui volent dans l'air. — Quoi, vous ne voulez pas promettre? — Non, non! m'écriai-je. — Il jeta à terre son bruyant trousseau de clefs, en prononçant des imprécations, puis il s'élança à mon cou pour m'embrasser. — Vous êtes un homme comme il me les faut, me dit-il, je suis content que vous ne vouliez pas promettre ce que vous ne tiendriez pas, j'en ferais autant[1]! »

On pourrait objecter que c'est le sentiment du devoir qui nous porte à dire ce que nous pensons; mais le devoir nous commande seulement la vérité que nos semblables ont le droit de connaître, et non le récit de ce qui nous arrive d'heureux ou de malheureux et de toutes les émotions qui ont lieu dans notre âme.

1. Silvio Pellico, *Mes prisons*, 1re traduction française, p. 289.

### § 3. Goût de l'imitation.

Nous avons rangé parmi les mouvements instinctifs une imitation involontaire que l'âme fait produire au corps; nous voulons parler ici du plaisir que nous prenons à reproduire les actions de nos semblables, plaisir qui suppose en nous un goût naturel de l'imitation. Le penchant à l'imitation donne un attrait de plus à la société. Les animaux, qui vivent en société, sont naturellement imitateurs; si l'un passe par un chemin, tous les autres voudront y passer, et cette disposition a été agréablement mise en scène par Rabelais. Un savant écrivain raconte ainsi l'un des traits de l'histoire d'un jeune orang-outang. « J'allai un jour le visiter avec un illustre vieillard, observateur fin et profond. Un costume un peu singulier, une démarche lente et débile, un corps voûté fixèrent, dès notre arrivée, l'attention du jeune animal. Il se prêta avec complaisance à tout ce qu'on exigea de lui, l'œil toujours attaché sur l'objet de sa curiosité. Nous allions nous retirer, lorsqu'il s'approcha de son nouveau visiteur, prit avec douceur et malice le bâton que celui-ci tenait à la main, et feignant de s'appuyer dessus, courbant le dos, ralentissant le pas, il fit ainsi le tour de la chambre où nous étions, imitant la pose et la marche de mon vieil ami. Il rapporta ensuite le bâton, de lui-même, et nous le quittâmes, convaincus que lui aussi savait observer[1]. »

Si nous n'étions pas disposés à nous imiter les uns les autres, si chacun aimait à se rendre singulier, la société ne serait plus uniforme et elle deviendrait presque impossible. On ne manquera pas de dire que le raisonnement suffit pour nous porter à l'imitation : que voyant nos semblables agir d'une certaine façon, nous conjecturons que cette façon est la meilleure. En certaines circonstances, en effet, l'imitation se raisonne, mais dans la plupart des cas, il est indifférent d'agir d'une manière ou d'une autre, et cependant nous aimons mieux alors imiter

1. Flourens, *Observat. de F. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édition, p. 44.

nos semblables que de nous rendre singuliers. La nature a pris soin de prévenir le raisonnement et de nous pousser comme les animaux sociables à l'imitation, ainsi qu'on peut l'observer dans la conduite des enfants. Ils imitent nos entretiens, nos travaux, nos équipages, nos armées. Bernardin de Saint-Pierre, dans son enfance, était confié aux soins d'une vieille servante, qui lui lisait la vie des saints; un jour, vers l'âge de dix ans, il s'échappe de la maison paternelle et se fait chercher tout le jour : il s'était établi dans un champ du voisinage, où il voulait mener la vie d'un ermite. A douze ans les *Aventures de Robinson* lui donnent le goût des voyages : il part avec un oncle pour la Martinique. A treize ans, il lit *les lettres des Missions étrangères*, et prend la passion de l'apostolat et du martyre. La lecture du *Contrat social* exerce à son tour son influence et une influence plus durable : il rêve une île déserte, qu'il peuple et qu'il gouverne, et ce rêve le poursuit jusqu'à vingt-cinq ans. C'est alors qu'il veut fonder une colonie en Russie, près du lac Aral. A trente ans même, il n'est pas encore débarrassé de l'impression que lui a causée la politique de Rousseau; il vend son patrimoine et s'embarque pour Madagascar, avec le projet de fonder un gouvernement dont il sera le chef. Enfin, à l'Ile de France, l'exemple de l'intendant, qui est à la fois philosophe et naturaliste, lui inspire cet amour pour la philosophie et pour la nature auquel il s'est fixé et qui a fait sa gloire.

Jean-Jacques Rousseau nous retrace un trait de sa vie, où l'on voit tout ce que l'imitation a de naïf et de spontané chez l'homme et surtout chez l'enfant : « Il vint à Genève un charlatan italien; il avait des marionnettes, et nous nous mîmes à faire des marionnettes; ses marionnettes jouaient des manières de comédie, et nous fîmes des comédies, que nos pauvres bons parents avaient la patience de voir et d'entendre. Mais mon oncle Bernard ayant un jour lu dans la famille un très-beau sermon de sa façon, nous quittâmes les comédies et nous nous mîmes à composer des sermons[1]. »

1. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. I, p. 40.

L'imitation nous plaît par elle-même : nous imitons jusqu'aux animaux et aux objets de la nature inanimée. Nous sommes bien loin sans doute de penser que la peinture et la statuaire soient purement des arts d'imitation[1], mais on nous accordera qu'il y a dans ces arts une partie imitative, qui est la source d'un très-grand plaisir. Nous nous plaisons tellement à l'imitation, que nous admirons les tableaux de certains artistes flamands, dont les représentations sont si basses et si repoussantes qu'on n'aimerait pas à en regarder les originaux[2].

Le penchant à l'imitation sert d'auxiliaire à l'amour du beau, dont nous parlerons plus loin, mais il s'accorde surtout avec l'instinct de société, et c'est pour cette raison que nous l'en avons rapproché. Il a pour effet de donner à une même nation les mêmes mœurs, le même langage, le même costume, en un mot une empreinte uniforme. Nous pouvons aussi le mettre à profit pour l'éducation des enfants. L'enfance est plus tendre encore aux impressions étrangères que l'âge mûr : elle reproduit par son instinct les bonnes comme les mauvaises actions, avant de pouvoir les juger par la raison. Efforçons-nous donc de fournir à son imitation de bons modèles : la vertu fait plus d'impression par l'exemple que par le précepte. « Jamais, disait le philosophe Kant, je n'ai vu, ni entendu dans la maison paternelle, rien qui ne fût d'accord avec l'honnêteté, la véracité et la décence, » et il ne faisait pas difficulté d'attribuer à l'ascendant de cet exemple l'inflexible rigidité de ses mœurs[3].

### § 4. Docilité.

La société, déjà maintenue entre les hommes par l'attrait naturel qu'elle leur offre, par la satisfaction qu'elle donne au besoin d'épanchement et au penchant à l'imitation, est encore cimentée par cette docilité instinctive, dont nous avons dit un mot

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, ch. II.
2. Walter Scott, *Notice sur Daniel de Foë*, édition 1828, t. X, p. 348.
3. Stapfer, *Biographie universelle*.

à propos de l'amour de la domination; docilité qui se trouve heureusement chez le plus grand nombre, et qui peut se concilier dans quelques esprits avec un certain goût du commandement. En effet, comme nous l'avons dit, en même temps qu'on obéit au-dessus de soi, on commande au-dessous.

« Ceux qui l'emportaient en courage et en sagesse, ayant reconnu la nature de la docilité humaine, rassemblèrent les hommes en un seul lieu... Ainsi se formèrent les villes, etc.[1]. » Montrons que cette obéissance est plutôt l'effet de l'inclination que du raisonnement. On remarquera d'abord qu'elle existe chez les animaux : nous avons cité l'exemple des chevaux sauvages, qui obéissent à un chef, et de ces fourmis esclaves, qui servent une tribu maîtresse[2]. Des troupeaux de gros bétail se laissent mener par un enfant ou par un chien de petite taille. Les moutons se rangent docilement devant le chien qui passe, et ce chien, qui commande au troupeau, obéit naturellement à son maître. On dira que c'est la crainte du plus fort qui cause cette docilité; supposons que dans une troupe de chevaux sauvages, ce soit le plus fort qui commande; mais le troupeau tout entier est plus fort que le chef, et si c'était par raison que chacun cédât, chacun découvrirait aussi par le raisonnement que tous sont plus forts qu'un seul. D'ailleurs le bœuf est plus fort que l'enfant, auquel il obéit. Mais il en a, dira-t-on, une appréhension instinctive. L'appréhension est un sentiment plus vif que la docilité passive et tranquille. Le cheval et le chien obéissent à l'homme sans le craindre et même en l'aimant; s'ils avaient peur, ils fuiraient au lieu de servir. Le bœuf ne recule devant l'enfant qu'autant qu'il faut pour obéir; quand il est effrayé par une apparition imprévue ou un bruit soudain, il s'élance et s'enfuit au loin. Ce n'est pas d'ailleurs par la crainte que l'on dompte les animaux rebelles, mais par les caresses, la flatterie, la satisfaction des besoins qu'on a enflammés, ou la suppression de certains besoins violents, qui les rendent in-

1. Cicéron, *Pro Sextio*, XLII.
2. Voy. plus haut, ch. II, § 14.

quiets, jaloux et impétueux[1]. De tous les animaux sociables l'âne est le seul qui passe pour indocile; mais il ne l'est que par comparaison avec le chien ou le cheval, car il obéit plus souvent encore qu'il ne résiste. Sa résistance vient ou de la faim ou de l'amour des habitudes, ou de la peur, lorsqu'il refuse par exemple de passer un ruisseau; mais quand il n'est pas dominé par une de ces passions, il se laisse conduire volontiers.

Combien n'y a-t-il pas d'hommes dont le caractère reproduit celui de l'animal le plus docile; la comédie ne nous fait-elle pas rire aux dépens des Chrysale et des Orgon? Il y a des caractères pris dans l'histoire, qui ressemblent exactement à ces portraits du poëte. « Goldsmith, nous dit-on, avait un défaut de fermeté et de résolution qui le mettait à la merci de la ruse et de l'effronterie, lors même qu'il les soupçonnait dans ceux qui abusaient de sa bonté. Ce ne pouvait être entièrement l'effet de la simplicité, car celui qui a si bien su conter les tours de M. Jenkinson, était certes capable de deviner des escrocs moins habiles. Mais Goldsmith ne savait pas refuser; trompé les yeux ouverts, il était la proie la plus facile pour les imposteurs, dont il savait si bien décrire les manœuvres[2]. » Observons que cette docilité ne venait pas d'un défaut de confiance en soi-même. « A cette bonhomie de Goldsmith, poursuit-on, se mêlait un excessif amour-propre : il ne convenait pas volontiers qu'on pût le surpasser en quelque chose, et souvent il s'exposait au ridicule de vouloir traiter des sujets qu'il n'entendait pas[3]. »

Rousseau fait ainsi l'aveu de la docilité qui se cachait en lui sous une apparence de brusquerie et d'obstination : « Jeté malgré moi dans le monde sans en avoir le ton, sans être en état de le prendre et de m'y pouvoir assujettir, je m'avisai d'en prendre un à moi, qui m'en dispensât. Ma sotte et maussade timidité, que je ne pouvais vaincre, ayant pour principe la

1. Flourens, ouvrage cité, p. 75-78.

2. Walter Scott, *Notice sur Goldsmith, OEuvres complètes*, trad. franç., édit. 1828, t. X, p. 40.

3. *Id. ibid.*, p. 41.

crainte de manquer aux bienséances, je pris pour m'enhardir le parti de les fouler aux pieds. Je me fis cynique et caustique par honte; j'affectais de mépriser la politesse, que je ne savais pas pratiquer... Cependant malgré la réputation de misanthropie, que mon extérieur et quelques mots heureux me donnèrent dans le monde, il est certain que dans le particulier je soutins toujours mal mon personnage; que mes amis et mes connaissances menaient cet ours si farouche comme un agneau[1]. »

Nous avons déjà cité l'exemple de ces hommes qui, dans les réunions privées ou publiques, se laissent mener sans résistance, bien que leur opinion soit contraire au parti qu'on leur fait embrasser; ils n'ont pas le goût de la dispute, et ils aiment mieux suivre que de guider, obéir que de commander. Quelqu'un disait : J'aime l'état militaire, parce que j'aime l'obéissance. Si la majorité des hommes n'était pas disposée par sa nature à la soumission, comment les gouvernements pourraient-ils s'établir, et comment les armées se maintiendraient-elles? N'est-on pas frappé d'étonnement à la vue de ce grand nombre d'hommes qui, les armes à la main, obéissent à un si petit nombre de chefs. Comment l'esclavage se serait-il conservé si longtemps et durerait-il aujourd'hui encore, devant une poignée de maîtres, et malgré les excès dont ils ont surchargé leur pouvoir. Voyez dans les troubles populaires comme la foule se crée facilement des chefs. Un homme se montre au milieu du tumulte, personne ne le connaît, mais il parle avec autorité, on l'écoute; il commande, on le suit[2]. Les révolutions commencent au nom de la liberté et finissent par un changement de maître. Nous avons vu de nouvelles preuves de la docilité de la multitude dans nos dernières tourmentes politiques. Deux ou trois factions ambitieuses se sont disputé le pouvoir

1. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. II, p. 188.

2. Tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem
Conspexêre, silent arrectisque auribus astant
Iste regit dictis animos et pectora mulcet.

(Virgile, *Énéide*, livre I, v. 156 et suiv.)

à l'Hôtel de Ville pendant quelques heures ; le reste de la population attendait docilement que le gouvernement se manifestât, pour lui porter son obéissance.

Il y a chez l'homme une confiance instinctive à l'autorité d'autrui, le besoin d'une autorité étrangère : « Il est évident, dit Thomas Reid, qu'en matière de témoignage et d'autorité, la balance de notre jugement est inclinée par notre constitution du côté de la confiance. Cette tendance n'augmente pas en raison de l'expérience. On peut l'appeler, faute d'un meilleur nom, *principe de crédulité*[1]. » Combien y a-t-il peu d'hommes qui se soient formé eux-mêmes leurs opinions dans la religion, dans la politique, dans les sciences, dans les arts et dans les lettres. On compte facilement les novateurs : Socrate, Luther, Bacon, Galilée, Descartes. Ils ont presque tous été victimes de leur indépendance ; ils ont eu contre eux l'immense majorité des hommes de leur temps, et ceux qui ont changé avec eux ne l'auraient pas fait, s'ils n'avaient pas eu pour s'abriter l'autorité de ces grands hommes. Dans le *protestantisme* même, qui a pour principe la liberté d'examen, il y a des sectes et non des croyances individuelles. Çà et là quelques indépendants ont proposé leur avis : les autres l'ont reçu de confiance. En effet, la plupart aiment mieux accepter leurs opinions toutes faites, que de se les faire, et ils n'auraient aucune assurance dans leur jugement, s'ils ne le voyaient confirmé par autrui. Ils adoptent des croyances qui les étonnent, mais ils se payent par cette réflexion : Il y en a tant d'autres qui le croient.

D'un autre côté, tel s'imagine se débarrasser d'une autorité, qui tombe sous une autre. Nous avons vu, de nos jours, la critique littéraire rejeter les autorités du XVII^e siècle, mais c'était pour y substituer celle du XVI^e. Elle se révoltait contre Racine et Boileau, mais elle servait sous Shakspeare et Ronsard.

C'est surtout dans l'enfance que se manifeste ce besoin d'autorité étrangère et cette confiance à la parole d'autrui. L'en-

1. *Critique de la philosophie de Reid*, par Ad. Garnier, p. 92, 93.

fance manque des lumières qui nous aident dans l'âge mûr à juger du témoignage; elle serait incapable d'apprécier dans quel cas elle doit accorder ou refuser sa croyance, mais la nature la lui dérobe. Son éducation est à ce prix. Tout impose à l'enfant: la taille, l'âge, le nombre, les témoins inconnus. Il regarde ses maîtres « comme des dieux qui lisent dans son cœur[1]; » il lui semble que le public a les yeux fixés sur lui et devine ses pensées les plus secrètes. Un enfant voyant qu'à l'église, au moment où le prêtre élève l'hostie, tout le monde s'inclinait, le front penché vers la terre, s'imagina qu'il se passait sous la voûte quelque chose d'extraordinaire, qu'il n'était pas permis de regarder. Il était vivement tenté de lever les yeux; mais comment oser le faire en bravant l'exemple et l'autorité de toute cette multitude profondément courbée vers le pavé de l'église? Partagé entre la curiosité et l'obéissance, il sentait ses regards comme cloués sur le sol. Bien des messes s'achevèrent sans qu'il osât secouer le joug de l'autorité, et il se promettait chaque fois d'être plus hardi la fois suivante. Enfin, un jour, il s'inclina moins bas, porta les yeux de côté, à droite et à gauche, et fut étonné de n'apercevoir aucun prêtre chargé de faire baisser la tête; il en prit plus de courage, leva peu à peu le front, puis les yeux, et contempla enfin la voûte. Sa surprise fut grande de n'y apercevoir rien de nouveau, plus grande encore de se voir seul le front levé au milieu de cette foule prosternée. Il goûta d'abord le plaisir de l'indépendance et du joug brisé; il promenait ses regards avec un certain sentiment d'orgueil sur la foule du peuple, au-dessus de laquelle il s'élevait sans recevoir aucune réprimande; mais ce sentiment fut passager, l'autorité du nombre reprit son ascendant; peu à peu il se sentit troublé de se trouver seul debout, il rougit et se prosterna.

Nous conservons longtemps, et quelques-uns de nous toute leur vie, cette déférence de notre enfance. Une haute stature nous impose au premier coup d'œil; nous sommes plus gênés de parler à un homme dont la taille nous force de lever les yeux, qu'à celui qui nous permet de les baisser. Regarder en

1. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. I, p. 32.

haut[1], est le signe de l'admiration; regarder en bas[2], est le signe du contraire.

L'âge nous frappe d'un respect qui nous prévient en sa faveur. « Il y a quantité de gens, disent les auteurs de la logique de Port-Royal, qui croient, sans autre examen, ceux qui sont plus âgés et qui ont plus d'expérience, dans les choses mêmes qui ne dépendent ni de l'âge, ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit[3], » Port-Royal appelle cette manière de juger : le sophisme de l'autorité. Pascal dit, de son côté : « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis[4]. » Les coutumes de nos pères nous paraissent vénérables, et plus encore celles des pères de nos pères ; c'est sur ce fondement que s'établit, pour nous, l'autorité de l'antiquité.

Un usage nous semble respectable par cela seul qu'il est ancien. Voltaire disait : « C'est un grand exemple de la force des opinions reçues et du pouvoir de la coutume, qu'on puisse toujours s'emparer de Naples sans consulter le pape, et qu'on n'ose jamais lui en refuser l'hommage[5]. » Napoléon répondit un jour, dit-on, à ceux qui voulaient lui trouver une origine ancienne, que sa noblesse datait de Marengo et d'Austerlitz, mais il n'osa cependant pas introduire à sa cour de nouveaux usages ; il s'informait curieusement des anciennes cérémonies et il les copiait. Lors de son mariage avec l'archiduchesse d'Autriche, il écrivit à son ambassadeur : « Nous avons ici l'état des présents que le roi Louis XV a faits, lors de la remise de la princesse à Strasbourg. On en enverra de pareils pour la remise de la princesse à Braunau. Le prince de Neufchâtel n'est chargé d'aucun présent : nous n'avons pas trouvé trace qu'il en ait été donné aucun à Vienne. » Et ce hardi capitaine, qui avait changé la

1. *Suspicere.*

2. *Despicere.*

3. *La logique*, IIIe partie, chap. XIX, § 6; 5e édit., p. 371 et 379.

4. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 96-97.

5. *Siècle de Louis XIV*, chap. XXI, *Œuvres complètes*, édit. Beuchot, t. XX, p. 61.

face de l'art de la guerre, termine sa lettre en copiant le style de l'ancienne chancellerie : « Et sur ce, je prie Dieu qu'il vous ait en sa sainte garde[1]. »

Ceux qui veulent renouveler les sciences sont obligés de combattre le préjugé qui existe en faveur de l'antiquité. « Les autres, dit Pascal, leur donneront des noms ridicules. » Puis il ajoute : « Si l'antiquité était la règle de la créance, les anciens étaient donc sans règle[2]. » « Les anciens, dit-il encore, ont trouvé les sciences seulement ébauchées par ceux qui les ont précédés ; et nous les laisserons à ceux qui viendront après nous en un état plus accompli que nous ne les avons reçues. Comme leur perfection dépend du temps et de la peine, il est évident qu'encore que notre peine et notre temps nous eussent moins acquis que les travaux des anciens, séparés des nôtres, tous deux néanmoins joints ensemble doivent avoir plus d'effet que chacun en particulier[3]. » Dans les efforts de Pascal pour se débarrasser du joug de l'antiquité on voit percer encore le respect pour l'autorité qu'il combat ; car, en prenant à part le travail des anciens et celui des modernes, il accorde plus d'efficacité au premier. Toutefois, s'emparant de la pensée de Bacon que l'espèce humaine doit être considérée comme d'autant plus vieille, qu'elle est plus loin de son berceau, et que si l'autorité appartient à la vieillesse, elle revient plutôt aux dernières générations qu'aux premières[4], Pascal dit à son tour : « Toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme, qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. D'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes ; car comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse de cet homme universel ne doit pas être cherchée

1. Pelet de la Lozère, *Opinions de Napoléon*, p. 321.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 213 et t. II, p. 354.
3. *Ibid.*, t. I, p. 93-94.
4. *Novum organum*, livre Ier, § 31, *Œuvres philosophiques*, édit. Bouillet, t. II, p. 45.

dans les temps proches de sa naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignés[1]. » Et plus loin, attribuant à la vérité elle-même et non à la découverte de celle-ci le prestige de l'ancienneté, il ajoute : « Et quelque force enfin qu'ait cette antiquité, la vérité doit toujours avoir l'avantage, quoique nouvellement découverte, puisqu'elle est toujours plus ancienne que toutes les opinions qu'on en a eues, et que ce serait ignorer sa nature de s'imaginer qu'elle a commencé d'être, au temps qu'elle a commencé d'être connue[2]. »

Nous citerons encore sur le préjugé en faveur de l'antiquité une page de Malebranche, qui par la force de l'attaque ne fait que mieux prouver la force de la résistance. « Mais l'admiration pour les rêveries des anciens leur inspire un zèle aveugle contre les vérités nouvellement découvertes : ils les décrient sans les savoir, ils les combattent sans les comprendre, et ils répandent, par la force de leur imagination, dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui les approchent et qui les admirent, les mêmes sentiments dont ils sont touchés. Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, et que ceux qu'ils ont vus et avec lesquels ils ont conversé, n'ont point cet air grand et extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de notre siècle n'étant point accompagnée de mouvements extraordinaires et qui frappent l'esprit, n'excite naturellement que du mépris. Les peintres et les sculpteurs ne représentent jamais les philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes : ils leur font la tête grosse, le front large et élevé et la barbe ample et magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée : car les peintres peignent les choses comme on se les figure ; ils suivent les mouvements naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de notre

1. *Pensées*, édit. Faug., vol. I, p. 98.
2. *Ibid.*, vol. I, p. 101.

siècle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours et ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'âme que du mépris et de l'indifférence pour eux: J'ai vu Descartes, disait un de ces savants qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois; c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. Il s'était fait une idée basse de la philosophie de Descartes, parce qu'il en avait entretenu l'auteur quelques moments, et qu'il n'avait rien reconnu en lui de cet air grand et extraordinaire qu échauffe l'imagination. Il prétendait même répondre suffisamment aux raisons de ce philosophe, lesquelles l'embarrassaient un peu, en disant fièrement qu'il l'avait connu autrefois. Qu'il serait à souhaiter que ces sortes de gens pussent voir Aristote autrement qu'en peinture et avoir une heure de conversation avec lui, pourvu qu'il ne leur parlât point en grec, mais en français et sans se faire connaître qu'après qu'ils en auraient porté leur jugement[1]. »

Pascal disait : « Si saint Augustin venait aujourd'hui et qu'il fût aussi peu autorisé que ses défenseurs, il ne ferait rien[2]. »

Chaque génération suppose que celle qui l'a précédée valait mieux qu'elle, et ces âges anciens, l'objet de notre admiration, se méprisaient eux-mêmes, pour en admirer de plus anciens encore. Quel n'est pas notre respect pour les grands noms du siècle de Louis XIV ! Mais voyez la sévérité de Fénelon contre Malherbe, Corneille, Racine et Molière[3]. Les hommes de cet âge vantaient la vertu de leurs aïeux et cependant les troubadours du XII^e et du XIII^e siècle se plaignaient du relâchement des mœurs de leur temps. « Cette courtoisie jadis si vantée, disaient-ils, elle a disparu... Entre les amants et les belles il s'est établi une lutte à qui trompera le plus hardiment... Dans ce temps-ci, un mois d'épreuve semble durer deux fois plus qu'une année entière au temps où l'amour régnait avec can-

1. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre V, chap. VII à la fin.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. I^er, p. 286.
3. *Lettre à l'Académie*.

deur. Il est pénible de voir ce qu'est aujourd'hui la courtoisie, après avoir connu ce qu'elle fut autrefois[1]. »

« Le respect de l'antiquité doit être grand, dit Fénelon, mais je suis autorisé par les anciens contre les anciens mêmes[2]. » Le siècle d'Auguste, par la bouche de Virgile, professe un grand respect pour les héros des poëmes d'Homère, et ces héros se regardaient déjà comme en des temps de décadence. J'ai vécu, dit Nestor aux Grecs, avec des gens qui valaient mieux que vous ; et du côté des Troyens, les vieillards, assemblés sur les portes Scées, s'entretiennent avec regret des vertus d'autrefois. Ainsi le modèle de la perfection se recule de plus en plus dans l'antiquité, jusqu'à ce que nous le reportions sous le nom d'âge d'or dans le berceau même du monde.

L'expérience prouve cependant que les générations nouvelles mettent à profit les travaux des générations précédentes et continuent le progrès de l'humanité. Au fétichisme grossier des premiers temps de la barbarie succède le polythéisme ingénieux et symbolique du monde grec. Celui-ci cède la place à la croyance des peuples modernes en un seul Dieu. La doctrine morale des anciens sages est moins complète et moins savante que celle de Socrate, et cette dernière se perfectionne encore dans la morale chrétienne. Enfin, pour prendre un seul trait des actions et des coutumes, l'esclavage pratiqué par toute l'antiquité est remplacé, au moyen âge, par l'état plus supportable du servage, qui lui-même cède la place à l'indépendance des classes inférieures dans les sociétés de nos jours. Toutefois nous n'en continuons pas moins de sentir une inclination à croire que nos pères valaient mieux que nous ; et cette inclination est salutaire, elle nous empêche de changer pour le plaisir du changement ; elle force les inventeurs à faire briller longtemps la lumière de leur invention, jusqu'à ce que cette invention soit à son tour ancienne ; elle nous préserve des innovations futiles ou dangereuses, elle arrête les téméraires bouleversements de la société.

1. Aimeri de Peguilain, dans le *Choix des poésies originales des troubadours*, par M. Raynouard, Paris, 1817, t. II, p. L.

2. *Lettre à l'Académie*, édit. Hachette, p. 196.

Le nombre des autorités est aussi puissant sur nous que leur antiquité. Nous n'aimons pas à penser autrement que le plus grand nombre de nos semblables, ou ce qui est la même chose, nous n'aimons pas que le plus grand nombre condamne nos opinions. Nous nous troublons s'il nous faut paraître ou parler devant une foule d'hommes, dont chacun pris à part ne nous causerait aucun trouble. « Ne vois-tu pas, dit Charmide à Socrate, que la honte et la crainte naturelles à l'homme sont plus grandes dans les assemblées nombreuses que dans les réunions particulières? — Ainsi, reprend Socrate, toi qui ne crains pas de parler devant les plus éclairés et les plus puissants de l'État, tu as peur des plus ignorants et des plus faibles. Tu t'intimides devant des foulons, des maçons, des forgerons, des laboureurs, des pourvoyeurs, des brocanteurs, dont tout l'esprit est d'acheter à bon marché et de revendre cher, car voilà de quoi se compose l'assemblée du peuple[1]. » — « Si l'on veut bien juger, dit Platon, c'est à la science et non à la multitude, qu'il faut s'en rapporter[2]. » Descartes professe aussi que la règle de la vérité n'est pas le consentement universel, parce que si tous les hommes ont la lumière naturelle, ils n'en font pas tous un bon usage[3]. La foule prend son intelligence pour la mesure de la vérité : elle condamne ce qui est au-dessus de cette mesure, comme ce qui est au-dessous. « L'extrême esprit, dit Pascal, est accusé de folie comme l'extrême défaut. Rien que la médiocrité n'est bon. C'est la pluralité qui a établi cela et qui mord quiconque s'en échappe par quelque bout[4]. » « Ils ont jugé plus à propos, ajoute-t-il ailleurs, et plus facile de censurer que de répartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons[5]. » — « Leur grand nombre, dit-il enfin, loin de marquer leur perfection, marque le confraire[6]. »

1. Xénophon, *Mémoires*, livre III, chap. VII.
2. Lachès, édit. H. E., t. II, p. 184; édit. Tauch., t. IV, p. 114.
3. *Œuvres philosophiques*, édit., Ad. G., t. I, p. 122.
4. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 96.
5. *Lettres provinciales*, édit. 1830, t. I, p. 164.
6. *Pensées*, éd. Faug., t. I, p. 273.

Toutes ces raisons sont insuffisantes pour nous prémunir contre l'ascendant de la multitude. Les plus hardis, en s'affranchissant d'une partie de leur chaîne, conservent le reste et le resserrent d'autant plus. Chaque réformateur sacrifie son coq à Esculape. On rejette quelque erreur de son temps, on adopte les autres. Hérodote et Plutarque discutent dans leurs histoires la vérité de quelques miracles, mais ils en reçoivent un grand nombre[1]. Dans les temps modernes le novateur Jean-Jacques Rousseau raconte ainsi le trouble qui le saisit, lorsqu'il lui fallut parler dans une assemblée, qui n'était cependant pas très-nombreuse : « L'on nomma une commission de cinq ou six membres pour recevoir en particulier ma profession de foi. Malheureusement le ministre, homme aimable et doux, avec qui j'étais lié, s'avisa de me dire qu'on se réjouissait de m'entendre parler dans cette petite assemblée. Cette attente m'effraya si fort, qu'ayant étudié jour et nuit pendant trois semaines un petit discours que j'avais préparé, je me troublai, lorsqu'il fallut le réciter; au point de n'en pouvoir pas dire un seul mot et je fis dans cette conférence le rôle du plus sot écolier. Les commissaires parlaient pour moi, je répondais bêtement oui et non[2]. » Napoléon lui-même, certainement l'un des mortels les plus audacieux, était plus à son aise en particulier qu'en public. Le nombre des Auditeurs de son conseil d'État s'étant beaucoup accru, il n'osa plus laisser courir sa parole avec le même abandon qu'auparavant. Il établit une distinction entre les anciens et les nouveaux Auditeurs : les premiers eurent seuls le droit d'assister aux séances quand il les présidait[3].

Nous sommes incapables de nous démontrer à nous-mêmes la supériorité de l'opinion du plus grand nombre sur celle du plus petit, et de nous expliquer pourquoi des hommes qui, pris à part, ne nous imposent pas, nous troublent, quand ils

1. *Hérodote,* livre I, chap. XLVII, XLVIII, XLIX, CLVIII, CLXVII; livre III, chap. LXXVI, CXVI, CXXIV, CXXV, CLIII; livre IV, chap. XXV. Plutarque, *Vie de Phocion,* trad. de Ricard, édit. 1832, t. VIII, p. 208.

2. *Œuvres complètes,* édit. 1822, t. II, p. 211.

3. Pelet de la Lozère, *Opinions de Napoléon,* p. 185.

sont réunis. Cinq cents volumes contenant le même ouvrage n'ont pas plus de valeur intellectuelle qu'un seul de ces volumes. Une intelligence ne peut pas s'ajouter à une autre ; vos yeux ne rendent pas les miens plus clairvoyants. Vous voyez maintenant comme moi et je m'en applaudis : pourquoi cela ? je n'en voyais pas moins bien tout à l'heure. Dira-t-on que, si tous les esprits s'accordent, c'est que la vérité, qui est une, est la cause de cet accord ? Mais pour que cette harmonie ait quelque valeur, il faut que tous les esprits entre lesquels elle s'établit soient bien conformés, et s'ils le sont tous, le mien l'est aussi ; il peut donc juger seul, il n'a pas besoin de l'assentiment des autres. Dans le cas du partage des esprits, la vérité, dira-t-on, aura probablement frappé le plus grand nombre. D'où vient cette probabilité ? précisément de notre disposition à révérer l'autorité du plus grand nombre. Car aucun raisonnement, aucune expérience ne la démontre ; et, au contraire, Descartes, Arnauld, Nicole, Pascal, prouvent que dans les matières difficiles l'avis de la majorité est l'avis des moins habiles[1]. « Si tous les hommes, dit Malebranche, croyaient être comme des coqs, celui qui se croirait tel qu'il est, passerait certainement pour un insensé[2], » et cependant il aurait raison. L'espèce humaine peut être comparée à une troupe de voyageurs qui cheminent dans une grande plaine : quelques-uns disent qu'ils aperçoivent un clocher à l'horizon ; la pluralité ne le voit pas et croit que la minorité se trompe. A mesure qu'on avance, le nombre de ceux qui voient le clocher s'augmente et bientôt c'est la majorité. Quelques-uns ne le voient pas encore, mais la majorité décide : elle déclare que les premiers ont de bons yeux et que les derniers en ont de mauvais. Avant qu'elle eût vu à son tour, les premiers passaient pour des visionnaires.

Quand nous sommes seuls dans notre croyance, nous y avons peur comme dans la solitude ; nous cherchons à gagner des prosélytes. On nous satisfait, quand on nous laisse croire que notre avis est celui de la majorité.

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. III, p. 63. Arnauld et Nicole, *Logique*, 3e partie, chap. XIX. Pascal, *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 133.

2. *De la recherche de la vérité*, 4e édit., 1678, p. 496.

L'opinion de Bossuet sur l'autorité du grand nombre est vacillante, et elle devait l'être, car en confessant que cette autorité ne peut être justifiée par le raisonnement, il la reconnaît cependant et ne veut pas la détruire. Il dit d'un côté : « Voici encore un principe très-commun et très-pernicieux : *il faut faire comme les autres*. C'est ce qui amène tous les abus et toutes les mauvaises coutumes, et ce qui est cause qu'on s'en fait des lois. Or, ce principe qu'*il faut faire comme les autres*, n'est vrai, tout au plus, que pour les choses indifférentes, comme pour la manière de s'habiller. Mais pour l'étendre aux choses de conséquence, il faudrait supposer que la plupart des hommes jugent et font bien[1]. » Et d'un autre côté, le même Bossuet dit au contraire : « Le sentiment du genre humain est considéré comme la voix de toute la nature, et par conséquent en quelque façon comme celle de Dieu[2]. »

Quel est donc ici le but de la Providence? Est-ce de nous donner un instinct qui nous trompe? non, la fin qu'elle se propose par le respect pour le grand nombre comme par le respect pour l'antiquité, c'est de nous faire résister aux innovations qui ne sont pas utiles, aux doctrines qui ne sont pas véritables; c'est d'établir une communauté des esprits. Les novateurs sont obligés de gagner cette communauté tout à la fois, car il est difficile d'en détacher quelques membres isolés. Lorsqu'on essaye de répandre une doctrine nouvelle chez un peuple, la multitude l'écoute avec défiance, comme nouveauté et comme opinion particulière à quelques-uns. Il faut que la doctrine soit longtemps prêchée pour qu'on s'y accoutume. Mais, objecterat-on, c'est un obstacle à l'introduction des nouveautés salutaires. Non, c'est, comme nous l'avons déjà dit, un répit accordé à l'humanité, pour qu'elle ait le temps de choisir entre les améliorations utiles et les innovations dangereuses.

Le plus grand nombre est quelquefois déjà tacitement converti qu'on l'ignore encore. Peu de gens osent se séparer publiquement du troupeau de l'humanité; les autres se consultent

1. *Logique, Œuvres philosophiques*, édit. De Lens, p. 383.
2. *Id. ibid.*, p. 427.

longtemps des yeux et à voix basse. Quand ils s'aperçoivent qu'ils sont au fond d'accord, il ne faut qu'une occasion pour faire éclater en public le feu qui couvait en secret. Dans l'histoire de l'établissement des religions, on est frappé de voir des provinces changer tout entières. Un pays tout de païens la veille, se trouve le lendemain tout de chrétiens. Ce n'est pas que la conversion se soit opérée subitement et au hasard; elle a gagné petit à petit et de proche en proche, mais secrètement; c'est la déclaration qu'on en fait qui est subite. Cette déclaration s'opère par tout le monde à la fois, et cela nous surprend; mais nous avons plus lieu d'être surpris, lorsque nous voyons quelques hommes annoncer qu'ils sont d'un avis contraire à celui du plus grand nombre. Il leur faut pour cela une rare hardiesse, et encore se flattent-ils qu'ils ne font que devancer la majorité, et que le suffrage de la multitude leur appartient dans l'avenir; tant il nous est difficile de rejeter ce joug de l'autorité du nombre, bien que nous ne puissions pas le justifier d'après la règle de la raison; tant la nature a voulu que les hommes fussent unis dans leurs croyances et ne formassent pas seulement une société des corps, mais une société des esprits.

Nous avons parlé de l'appréhension que nous inspire ce qui nous est inconnu, et de notre défiance naturelle pour les étrangers[1]. Il faut parler maintenant de leur ascendant sur nous et du crédit que nous accordons à leur exemple, à leur parole, à leur pensée. Lorsque la crainte que nous cause l'étranger s'est dissipée, c'est le respect qui en prend la place. Les peuples barbares et les peuples civilisés éprouvent à ce sujet le même sentiment. « Quelque chétive que soit la figure d'un Européen, les nègres le regardent comme un être d'une espèce supérieure. Les Fellas, race dominante du centre de l'Afrique, prétendent parenté avec les blancs, malgré leur teint noir foncé... Les nègres attribuent aux Européens un pouvoir qui s'étend jusque sur les éléments; ils sont venus quelquefois remercier des voyageurs d'Europe de ce qu'il était tombé une grande pluie, dont le pays avait besoin[2]. »

1. Voy. plus haut, même livre, § 10, chap. II.
2. *Voyage des frères Lander*, chap. III et XV.

Ce qui nous est caché excite notre imagination et nous dispose à la crainte ou au respect. Josué faisait marcher l'arche d'alliance à mille coudées devant le peuple[1] et Moïse mettait des barrières autour de la montagne sainte, pour empêcher la foule de l'y suivre. « Vous vous prosternerez de loin et Moïse approchera seul de l'Éternel[2]. » Les rois de l'Orient sortaient rarement de leurs palais et ne paraissaient qu'entourés d'une multitude de soldats, qui obstruaient les regards du peuple.

Périclès ne se montrait qu'à de longs intervalles dans les assemblées, de peur qu'une trop fréquente communication avec le public ne finît par inspirer moins de respect pour sa personne. Il s'abstenait de parler sur les affaires d'un médiocre intérêt et se réservait pour les graves événements, de même que, suivant Critolaüs, on laissait voir rarement le vaisseau de Salamine[3]. Un prince impose moins aux habitants de la capitale qu'à ceux des villes éloignées du centre de l'empire. Le sénat romain était depuis longtemps méprisé dans Rome, qu'il était encore respecté et redouté dans les provinces.

Les disciples de Mahomet comptent avec raison leur ère à partir de l'année de sa fuite à Médine ; s'il fût resté à la Mecque, sa doctrine ou lui-même aurait infailliblement péri[4]. Il faut que le prophète nous soit inconnu, qu'il vienne de loin, qu'on ne connaisse ni son père, ni sa mère, ni ses frères; qu'il s'exprime en un discours obscur et figuré.

Le maréchal de Rosen, qui était venu de Pologne servir dans les armées de Louis XIV, disait de son fils, dont on faisait l'éloge : Il n'a qu'un défaut, c'est de parler trop bien français. Un observateur fin et délicat remarque qu'une feuille publique non signée exerce plus d'ascendant que celle qui porte le nom de son auteur. « Le public, dit-il, acceptera plus volontiers les oracles sortis du sanctuaire mystérieux d'un

1. *Josué*, III, 3.
2. *Exode*, XIX, 12 ; XXIV, 1, 2.
3. Plutarque, *Vie de Périclès*, trad. de Ricard, édit. 1832, t. II, p. 357.
4. Herder, *Idées sur la philosophie de l'Histoire*, trad. franç., t. III, p. 395.

corps invisible, que le jugement porté par un homme dont le nom ne sonne pas beaucoup mieux que celui de la personne critiquée. Dans le fameux tribunal secret de l'Allemagne, c'était le juge invisible qui faisait que la juridiction était si redoutée[1]. »

Une personne sérieuse qui nous est inconnue et qui garde le silence, établit dans notre esprit un préjugé en sa faveur. Molière allait en compagnie de Chapelle à sa maison d'Auteuil; ils descendaient la Seine sur un bateau où étaient avec eux le jeune Baron et un moine. L'entretien roulait sur la philosophie de Descartes, que Molière défendait, bien qu'il eût suivi au collége les leçons de Gassendi. Chapelle, adonné aux plaisirs sensuels, s'accommodait mieux de la doctrine qui faisait des sens toute la constitution de l'homme. Le moine gardait le silence. Ce témoin silencieux imposait aux deux adversaires. Chacun avait les yeux fixés sur lui en défendant sa thèse, et tâchait d'en obtenir un regard d'approbation. Il faisait de légers signes de tête, en murmurant un son confus qui laissait la victoire indécise, et cela donnait une nouvelle ardeur à la dispute. Lorsque le bateau fut arrivé en vue du couvent des *Minimes*, le moine fit signe d'arrêter, se leva et alla prendre sa besace sous les pieds du batelier. Les deux philosophes reconnurent un frère lai du couvent. Ils se mirent à rire des efforts qu'ils avaient faits pour obtenir l'approbation de ce juge, et Molière prenant la main du jeune Baron, lui dit : « Vous voyez, mon enfant, le pouvoir du silence ! »

Cette disposition à révérer ce qui nous est inconnu prouve notre croyance instinctive à l'autorité d'autrui; il suffit qu'un témoin ne nous soit pas connu, pour que nous soyons portés à redouter son jugement. L'autorité se détruit par le contact; elle laisse apercevoir ses faiblesses à ceux qui la voient de près. Rousseau a dit qu'on n'est point héros pour son valet de chambre; mais nous oublions que toute autorité vue de près s'amoindrit, et l'éloignement nous fait toujours supposer

1. Walter Scott, *Notice sur Richard Cumberland, Œuvres complètes*, trad. franç., édit. 1828, t. X, p. 154.

la grandeur. Vingt fois dupes d'autorités mensongères, nous nous cherchons toujours d'autres autorités.

Dans les tribunaux, la publicité de l'audience est la garantie de la bonne administration de la justice. Quelques auditeurs inconnus du juge, ou seulement une porte toujours ouverte, par laquelle peut entrer qui veut, suffisent pour que le juge s'observe, écoute avec plus de soin, parle avec plus d'ordre et de gravité, et rende de meilleurs jugements. Profitons de cette disposition de notre nature à s'incliner si facilement devant l'autorité étrangère, et principalement devant l'autorité inconnue, et introduisons la publicité dans toutes les parties de l'administration publique où il est possible de l'introduire.

On demandera sans doute pourquoi nous n'avons pas placé la croyance à l'autorité d'autrui parmi les faits de l'intelligence. Nous répondrons qu'il faut distinguer deux croyances à l'autorité : celle qui se raisonne et qui se ramène à l'induction[1], et celle qui est irréfléchie, qui ne se raisonne pas, que le raisonnement détruirait, au contraire, mais qui survit, en qualité de goût ou d'inclination, aux efforts du raisonnement. Rien ne peut nous démontrer que soit un inconnu, soit le grand nombre, soit le grand âge ou l'antiquité ait raison par cela seul que c'est l'antiquité, le grand nombre ou l'inconnu; et cependant nous aimons que notre opinion soit d'accord avec celle de cet inconnu qui nous impose, et surtout avec celle de la pluralité, ou des anciens; nous aimons que cette autorité détermine ou au moins confirme notre croyance. Voilà pourquoi nous avons placé ce phénomène parmi les actes qui appartiennent à nos inclinations.

Notre respect envers l'autorité étrangère est un des élements de la timidité. La timidité est une passion complexe : elle suppose le défaut de confiance en soi-même, et elle ajoute au respect d'autrui une vive appréhension du blâme. Elle n'est pas plus l'effet du raisonnement que la peur instinctive pour les ténèbres et la solitude, etc., et elle ne se guérit pas mieux par le raisonnement. Quoiqu'il y ait peu de probabilité que nous suc-

1. Voy. plus loin, livre VI, section III, chap. Ier.

combions dans une épreuve, si nous sommes bien préparés, cependant la chute nous effraye tellement qu'elle nous paraît présente comme cela nous arrive sur le bord d'un précipice. C'est l'erreur opposée à celle du joueur : il est si avide du gain ou si confiant dans sa fortune, qu'il n'envisage que la chance favorable et oublie toutes les chances contraires. L'homme timide a si peu de confiance en lui-même et redoute tellement le blâme, qu'il n'aperçoit que le danger de l'encourir et oublie toutes les chances qu'il a de ne pas le mériter. La timidité nous éloigne plutôt de la société qu'elle ne nous en rapproche; elle diffère donc de la pure croyance à l'autorité étrangère, qui est une inclination simple et par laquelle la nature nous attire les uns vers les autres.

### § 6. Sympathie.

Un dernier nœud par lequel la Providence fortifie l'instinct de société, c'est la sympathie. Nous entendons par ce terme la disposition où nous sommes de jouir du bonheur de nos semblables et de souffrir de leur malheur : il comprend donc la bienveillance et la pitié ou la compassion. « La vue du bonheur d'autrui, dit David Hume, nous égaye, comme celle d'un beau jour ou d'un pays bien cultivé; la vue du malheur nous attriste, comme l'aspect d'un ciel orageux ou d'un pays inculte et stérile[1]. » Le même auteur fait remarquer qu'il n'est pas nécessaire d'être attaché à une personne par les liens du sang ou d'une amitié particulière pour ressentir à son égard les effets de la sympathie[2]. Sans doute notre bienveillance et notre pitié sont plus vives pour celui que nous aimons d'une affection plus étroite, mais nous éprouvons aussi ces sentiments pour tous les hommes. La sympathie est donc un mode de l'instinct de société, aussi bien que des affections plus intimes de notre cœur.

On a dit que la sympathie n'était qu'un mode de l'amour de soi; que nous nous mettions en idée à la place de celui qui

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 167.
2. *Id. ibid.*, t. IV, p. 44.

est heureux ou malheureux, et que c'était notre personne qui, sous le masque d'autrui, excitait notre pitié ou notre bienveillance.

Leibniz fait sur ce sujet l'observation suivante : « Les philosophes et les théologiens distinguent deux espèces d'amour : 1° l'amour qu'ils appellent de *concupiscence*, c'est le sentiment qu'on a pour l'objet qui nous donne du plaisir, sans que nous nous inquiétions si l'objet lui-même en reçoit; 2° l'amour de *bienveillance*, c'est le sentiment qu'on a pour l'être qui nous plaît parce qu'il est heureux. Le premier nous fait avoir en vue notre plaisir, et le second le plaisir d'autrui, mais comme constituant le nôtre; car si le plaisir d'autrui ne rejaillissait pas sur nous en quelque façon, nous ne pourrions pas nous y intéresser, parce qu'il est impossible, quoi qu'on dise, d'être détaché de son propre plaisir. Voilà comment il faut entendre l'amour désintéressé ou non mercenaire, pour en bien concevoir la noblesse, sans tomber dans le chimérique.[1] » Leibniz, dans ce passage, a tenu la balance avec une extrême justesse. Il est bien entendu, d'après cela, que le bonheur d'autrui nous plaît; mais il nous plaît comme bonheur d'autrui et non pas parce que nous nous mettons nous-mêmes, en idée, à la place de l'être qui excite notre sympathie. David Hume complète ainsi les explications de Leibniz. « Croira-t-on que la sympathie vienne d'un raffinement métaphysique sur notre intérêt particulier. Autant vaudrait accorder au ressort d'une montre le pouvoir de mettre en mouvement un lourd chariot. Certains animaux sont susceptibles de sympathie, tant pour leur espèce que pour la nôtre. Dirons-nous que ce sentiment vient chez eux d'un raffinement d'amour-propre[2].

En effet, le chien défend l'homme, le taureau défend son troupeau; les loups ne se font entre eux aucun mal[3], « le lapin se creuse une demeure et vit en société : ses intérêts ne sont pas concentrés dans sa seule famille; ils s'étendent à toute la

1. *Nouveaux essais*, livre II, ch. xx, § 4 et 5.
2. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 22.
3. Leroy, *Lettres sur les animaux*, 1781, p. 36.

république souterraine, à tous les êtres de son espèce qui ont avec lui des rapports de voisinage... S'il les croit menacés de quelque surprise, il sonne l'alarme aux environs en frappant la terre avec les pattes de derrière, et les terriers retentissent au loin de ces coups redoublés. Toute la peuplade se presse ordinairement de rentrer ; mais si quelques lapins plus jeunes et plus imprudents ne cèdent pas aux premiers avertissements, les vieux restent en frappant toujours et s'exposent eux-mêmes pour la sûreté publique... La sympathie se montre avec la plus grande énergie dans toutes les espèces qui vivent ensemble et qui ont des moyens de s'entre-secourir. Celui qui en doutera peut essayer d'aller faire crier un porc dans un bois où il y en aura d'autres à la glandée. Les espèces vigoureuses et bien armées défendent avec fureur les individus de leur troupe ; les espèces faibles s'avertissent du danger [1]. »

Hume avait fait remarquer que certains besoins physiques tendent immédiatement à la possession de leur objet et précèdent la jouissance de nos sens ; et qu'après la satisfaction de ces appétits il naît un plaisir qui peut être l'objet d'un désir intéressé [2] ; il en dit autant de la sympathie : « La constitution primitive de notre âme nous fait désirer le bonheur de nos semblables. C'est seulement après en avoir goûté le plaisir, que nous pouvons le rechercher par les motifs combinés de la bienveillance et de l'amour de nous-mêmes. Si la vengeance, excitée par la seule force de l'instinct, peut nous faire oublier notre propre sûreté, et nous faire ressembler à ces animaux qui, pour blesser leur ennemi, sacrifient leur propre vie, quelle est la malignité d'une philosophie qui ne veut point accorder aux sentiments d'humanité et de bienveillance ce qu'elle est forcée de reconnaître dans des sentiments atroces, tels que la haine et la colère. Une pareille philosophie est moins la peinture que la satire de la nature humaine. Elle peut fournir des plaisanteries et des paradoxes, mais aucun raisonnement sérieux [3]. »

1. Leroy, *Lettres sur les animaux*, 1781, p. 66, 67, 166.
2. Voy. plus haut, même livre, chap. Ier, § 1.
3. *OEuv. phil.*, trad. franç., t. V, p. 26.

On peut voir aussi dans Hutcheson, sur le désintéressement de la sympathie, des développements qui sont trop étendus pour être rapportés en ce lieu [1].

Nous citerons, pour terminer sur ce sujet, quelques pages empreintes de cette sympathie spontanée et irréfléchie qui nous attendrit sur le bonheur comme sur le malheur de nos semblables. Un prisonnier que nous avons souvent cité disait à l'un de ses gardiens : « Comment pouvez-vous avoir un visage aussi gai, vous qui passez votre vie avec des malheureux ? — Vous croyez peut-être, reprit cet homme, que c'est par indifférence ; mais je vous assure que je souffre souvent de voir pleurer, et qu'alors je fais semblant d'être joyeux pour faire sourire les pauvres prisonniers...—Combien je me trompais, poursuit le même captif, en pensant que cette compassion, qui nous suivait en Italie, allait cesser dès que nous aurions touché la terre étrangère. L'homme bon est partout le compatriote des malheureux. En Autriche, en Illyrie, il arrivait la même chose que dans notre patrie. Oh ! combien est douce la pitié de nos semblables et qu'il est doux de les aimer ! La consolation que j'en tirais affaiblissait mes ressentiments contre ceux que je nommais mes ennemis. Qui sait? pensais-je; si j'avais vu de près leurs visages et qu'ils eussent vu le mien, si j'avais pu lire dans leurs âmes et eux dans la mienne, peut-être aurais-je été forcé de convenir qu'il n'y avait en eux aucune méchanceté, et peut-être auraient-ils reconnu qu'ils n'en voyaient aucune en moi-même. Qui sait si alors nous ne nous serions pas mutuellement plaints et aimés ! Trop souvent, hélas! les hommes se haïssent, parce qu'ils ne se connaissent pas les uns les autres; et il leur eût suffi d'échanger quelques paroles, pour que l'un vînt avec confiance donner la main à l'autre... Que je voudrais savoir le nom de chacun de vous qui vous approchiez et nous demandiez si nous avions encore nos parents, et qui, en apprenant qu'ils vivaient encore, pâlissiez en vous écriant : Oh ! que

1. *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, treatise II, sect. I, § 2-8.

Dieu vous remette bientôt en leurs bras !... Un jour, ayant offensé mon geôlier Schiller et le voyant affligé, j'allai à lui et lui dis : Si vous voulez que mon dîner me fasse du bien, ne me faites pas cette laide figure. — Et quelle figure faut-il vous faire, demanda-t-il, pendant que son visage s'éclaircissait. — Celle d'un homme joyeux, d'un ami, répondis-je. — Vive la joie ! s'écria-t-il ; si pour que votre dîner vous fasse du bien vous voulez encore me voir danser, vous voilà servi. Et de ses jambes maigres et longues il se mit à sauter d'une façon si réjouissante, que j'éclatai de rire avec un cœur tout ému... Quand Schiller était convalescent, il venait quelquefois se promener sous nos fenêtres. Nous toussions pour le saluer, et lui levait la tête avec un sourire mélancolique et disait à la sentinelle de manière à ce qu'il nous fût possible de l'entendre : Ce sont mes enfants ! Pauvre vieillard ! Que je souffrais de le voir traîner son corps malade et de ne pouvoir le soutenir de mon bras. Quelquefois il s'asseyait sur l'herbe et lisait : c'étaient les livres qu'il m'avait prêtés, et pour que je les reconnusse, il en disait le titre à la sentinelle ou en répétait quelques morceaux à haute voix. L'aspect des hommes qui prennent pitié de notre infortune, lors même qu'ils n'ont pas le moyen de nous consoler plus efficacement, ne laisse pas que de l'adoucir [1]. »

Puisque nous aimons à voir les signes de la pitié que nous inspirons, puisque nous sommes reconnaissants de la compassion qu'on nous témoigne, c'est que nous ne regardons pas cette sympathie comme un retour intéressé du spectateur sur lui-même, et que nous nous sentons capables d'une sympathie désintéressée.

Si nous ne pouvions goûter le bonheur d'autrui qu'en nous l'attribuant à nous-mêmes par l'imagination, il arriverait que les hommes les plus possédés de l'amour de soi seraient les plus ouverts à la sympathie. L'avare se plairait à faire des largesses, l'ambitieux s'empresserait de partager son pouvoir : on

1. Silvio Pellico, *Mes prisons*, 1re trad. franç., p. 16, 96, 236, 249, 298, 341, 353.

verrait dans les caractères les plus frappantes contradictions. La bienveillance ne consiste donc pas dans un retour sur nous-mêmes. Ceux qui l'ont sentie et pratiquée au plus haut degré, les Socrate, les saint Vincent de Paul, les Howard, les Malesherbes, les La Rochefoucauld, les Montyon, les Oberlin, ont sacrifié leur repos, leur liberté, leurs biens et quelquefois leur vie à l'intérêt de l'humanité [1].

§ 6. Attachement particulier.

Les inclinations précédentes nous attachent à l'espèce humaine tout entière; par celles qui suivent, nous resserrons notre affection dans un cercle plus étroit; ces inclinations sont l'attachement particulier, l'amour proprement dit et les affections du sang.

Il y a une amitié qui est une passion complexe et dont nous parlerons plus loin; elle suppose l'estime pour l'esprit et le caractère de l'ami, etc... Mais il existe un attachement simple, aveugle, et pour ainsi dire animal, qui nous lie à un compagnon, à un individu plus fortement qu'à l'espèce, ou même sans aucun attachement pour le reste de l'espèce.

Les animaux ruminants, qui vivent en troupeau, ne s'attachent à aucun individu en particulier; ils reconnaissent à peine celui qui les nourrit; les mâles sont grossiers et farouches, aucun bienfait ne les captive et ils sont toujours prêts à frapper leur maître, dès qu'il cesse de les intimider. Au contraire, le tigre, le lion, l'hyène, qui vivent solitaires, sont sensibles aux bienfaits, reconnaissent celui qui les soigne et s'attachent à lui d'une affection sûre. Frédérick Cuvier a vu une hyène tachetée qui avait pour son maître le plus vif attachement, et une hyène rayée à laquelle, sans la crainte d'effrayer les

1. Voy. *Mémoires sur Socrate*, par Xénophon; *Histoire de saint Vincent de Paul*, par Collet, Paris, 1818; *Tableau du caractère et des services publics de J. Howard*, trad. franç., Paris, 1796; *Éloge de Lamoignon-Malesherbes*, par Dupin, Paris, 1841; *Vie du duc de La Rochefoucauld de Liancourt*, par son fils, Paris, 1827; *Vie de M. de Montyon*, Paris, 1829; *Notice sur J. F. Oberlin*, pasteur à Waldbach, Paris, 1826.

passants, on aurait pu donner la même liberté qu'à un chien[1]. L'attachement particulier n'est donc pas un mode ou un degré de l'instinct de société, puisqu'il y a des animaux qui vivent en société et qui ne sont pas susceptibles d'attachement spécial, et d'autres qui éprouvent ce sentiment d'une manière profonde et qui vivent solitaires. Le chien est disposé aux deux genres d'attachement. « Une lionne, dit Frédérick Cuvier, avait perdu le chien avec lequel elle avait été élevée, et pour offrir toujours le même spectacle au public, on lui en donna un autre qu'aussitôt elle adopta. Elle n'avait pas paru souffrir de la perte de son compagnon: l'affection qu'elle avait pour lui était très-faible, elle le supportait, elle supporta de même le second. Cette lionne mourut à son tour; alors le chien nous offrit un tout autre spectacle: il refusa de quitter la loge qu'il avait habitée avec elle; sa tristesse s'accrut de plus en plus: le troisième jour, il ne voulut plus manger, et il mourut le septième.[2] »

Parmi les hommes, les uns éprouvent également l'instinct de société et l'attachement particulier; les autres tiennent plus au troupeau qu'à l'individu. Redoutant la solitude, satisfaits de vivre au milieu de la foule, ils ne contractent nulle part de lien qui les retienne. D'autres enfin, importunés par la multitude, recherchent l'isolement, s'attachent fortement à un petit nombre de leurs semblables et ne rompent jamais volontairement leurs relations.

Cette amitié simple est bien distincte de l'amitié complexe fondée sur l'estime, puisqu'elle s'établit même entre les brigands et les débauchés comme entre les animaux. Elle ne vient pas de l'habitude, puisque l'animal ruminant ne s'attache jamais à son maître. Elle est susceptible de jalousie, et c'est pour cela sans doute que, même dans l'amitié complexe, ni l'histoire, ni la Fable ne nous présentent jamais trois amis également liés d'une affection mutuelle, mais seulement des couples d'amis, comme Thésée et Pyrithoüs, Achille et Patrocle, Oreste et Pi-

1. Flourens, *Observ. de F. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux*, 2e édit., p. 53 et 91.

2. *Id. ibid.*, p. 74.

lade, Damon et Pythias, etc... On veut posséder son ami comme en être possédé sans partage. Enfin cette amitié est spontanée et ne se fonde pas sur l'intérêt. « Ne désirons-nous pas le bonheur de notre ami, même pendant notre absence et après notre mort[1].» On voit souvent un chien prendre sous sa protection un animal de son espèce, plus faible que lui, et le défendre contre toutes les insultes; ce n'est donc pas l'intérêt qui l'attache à son ami. Le jeune Mitchel, aveugle et sourd, pourrait aimer par intérêt son père et ses sœurs, qui pourvoient à sa sûreté et à son existence; mais il aime aussi les faibles enfants, il les prend dans ses bras, et il les caresse.

### § 7. Amour.

L'amitié ne fait pas acception du sexe; l'amour, proprement dit, en tient compte, mais à son insu. Une jeune fille pure et ignorante éprouvera pour un jeune homme un sentiment bien différent de celui qu'elle ressent pour la plus aimée de ses compagnes, et elle ignorera pourtant le rapport des sexes; la vivacité, la durée, la profondeur, la spécialité de son amour tiendront même à cette ignorance. La spontanéité et l'innocence de l'inclination paraissent ici dans tout leur jour. La nature pousse vers un but qu'on ignore, seulement elle rend aimable le chemin qui y conduit. L'amour ne doit donc pas être confondu avec le besoin des sens : celui-ci tient compte du sexe, mais point de telle ou telle personne; l'amour ne voit qu'une seule personne dans le sexe tout entier. Descartes s'exprime sur l'amour d'une manière naïve et poétique qui convient bien au sujet. « En certain âge et en certain temps, on se considère comme défectueux et comme si on n'était que la moitié d'un tout, dont une personne de l'autre sexe doit être l'autre moitié; en sorte que l'acquisition de cette moitié est confusément représentée par la nature comme le plus grand de tous les biens imaginables. Et encore qu'on voie plusieurs personnes de cet autre sexe, on n'en souhaite pas pour cela

1. David Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V, p. 23.

plusieurs en même temps, d'autant que la nature ne fait point imaginer qu'on ait besoin de plus d'une moitié[1]. »

Le caractère propre de l'amour, ce qu'il a de particulier entre toutes les inclinations qui nous attachent à nos semblables, c'est d'occuper uniquement notre pensée d'une seule personne de l'autre sexe, et de nous causer un ravissement continu, par les qualités et les perfections que notre imagination lui prête. Tout en elle prend un charme à nos yeux : son attitude et ses mouvements sont pleins de grâce, ses regards pleins de langueur ou de feu; sa voix nous semble une musique délicieuse. En son absence, cette voix mélodieuse résonne à notre oreille, cet aspect enchanteur est devant nos yeux; l'admiration et le respect remplissent notre cœur. C'est une obsession continuelle, une apparition qui occupe toutes les avenues de la pensée. Si quelque travail épineux nous en détourne un instant, à peine l'esprit est-il libre qu'il revient à ce charmant objet. On se plaît à en entendre parler; on court aux endroits d'où on puisse apercevoir au moins son ombre. On sent le désir de se trouver toujours en présence de cette seule personne; on voudrait ou se fixer à ses pieds ou l'emmener partout avec soi. On ne veut plus de travaux dont elle ne soit le but, plus de plaisirs qu'elle ne partage; loin d'elle, toutes les joies languissent : les campagnes, les fêtes, les spectacles n'ont plus que de la froideur. Cet état de l'âme se trahit au dehors : des ris et des pleurs, qui semblent sans cause, viennent de l'unique pensée qui remplit votre âme; vos mouvements, votre accent, le timbre de votre voix vous décèlent. On vous fait une question indifférente, et vous l'appliquez à l'objet qui vous occupe. A son nom, l'émotion vous saisit; si l'on en parle mal, votre indignation éclate malgré vous; si l'on en parle bien, des larmes remplissent vos yeux. En sa présence, votre voix tremble, votre esprit se couvre de ténèbres ou brille d'une plus vive clarté. Vous éprouvez le besoin de toujours consulter ses yeux; vous ne vous rassa-

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. C., t. I, p. 392.

siez jamais de cette vue, quoique vous la renouveliez sans cesse ou que vous la prolongiez sans interruption.

Comme on est uniquement intéressé par cette personne, on voudrait en être l'unique intérêt. On frémit quand on pense que sa tendresse aurait pu ou pourrait encore se déverser sur un autre, qu'on ne serait pour elle que l'un des mortels, qu'un être indifférent. L'amitié n'existe que si elle est payée de retour: elle est un contrat tacite entre deux parties; l'amour aspire à ce retour, mais s'il ne l'obtient pas, il existe encore et sa vie est de le chercher. L'amitié est jalouse, mais si l'ami est inconstant, elle s'affaiblit et s'éteint; l'amour survit à l'infidélité de l'objet aimé. On souffre et on aime, on est humilié et on adore, on se nourrit de cette amertume. L'amitié ne désire point la perte de l'inconstant; l'amour veut que l'infidèle soit perdu pour tous les autres comme pour nous. Si l'amitié, cette amitié complexe qui se fonde sur l'estime[1], découvre des vices dans l'ami, elle succombe; l'amour résiste même à la vue des défauts de ce qu'il aime. Il a un tel fonds de bienveillance, qu'il étend sur les vices le voile des perfections. Il trouve encore à l'objet aimé une certaine grâce dans le mal, tant il se plaît à se tromper.

Ce ne sont pas seulement les défauts de l'âme que nous nous cachons dans l'objet qui nous flatte, ce sont les défauts du corps, et bien plus, nous finissons par les aimer. L'austère Descartes trouvait un certain charme dans les yeux qui n'ont pas la même direction; il rechercha l'origine d'un pareil goût, et il se rappela que ce défaut se trouvait dans une jeune fille qu'il avait aimée presque dans son enfance[2]. Quelqu'un qui avait senti son premier amour pour une personne dont la voix était un peu grave, ne retrouvait pas sans plaisir cet accent dans une autre femme.

Sans doute l'amour s'augmente par les mérites de l'objet aimé, mais il ne vient pas de ces mérites, et il lui en suppose encore de plus grands. Il attend une occasion extérieure pour se

[1] Voy. plus loin, même livre, ch. v.

2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. C., t. Ier, p. 7.

développer, mais la moindre lui suffit; il s'empare de ce prétexte et il bâtit alors tout son édifice avec des matériaux qui lui sont propres. C'est, pour emprunter une image à Bacon, l'abeille qui du suc un peu fade d'une fleur compose en elle-même le miel le plus exquis. Un philosophe a dit que l'esprit tire de son fonds l'idée de l'infini, et l'applique à certains objets extérieurs[1]; cette doctrine serait plutôt la théorie de l'amour que celle de l'intelligence : l'amour croit trouver la perfection dans l'objet qu'il rencontre et c'est lui qui la prête à cet objet.

L'amour s'exalte à l'idée des mérites qu'il rêve en ce qu'il aime; il épure son cœur pour en faire un temple plus digne de son idole. Il s'encourage à la vertu, aux grandes entreprises; il brûle de se dévouer et de se sacrifier même à quelque noble cause, pour être un héros digne de l'objet qu'il adore, ou un souvenir, une ombre plus chère à sa pensée.

Pourquoi l'amour s'attache-t-il à tel objet plutôt qu'à tel autre? Nous ne saurions le dire. « L'amour naît pour ainsi dire sans cause, d'un trait du visage, d'un air, d'un rien, et quelquefois il s'éteint de même[2]. »

Il n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, un besoin des sens, car l'amour peut vous occuper pour un autre objet que celui qui vous fait goûter le plaisir des sens. Il est une aspiration toute spéciale et toute personnelle. De plus, il se concilie avec la plus grande pureté, et peut-être qu'il s'en alimente. C'est un feu tempéré par le respect; il est ami de la pudeur et ne peut vivre sans elle. Il cherche la nuit et le secret. Nous ferons voir plus loin comment, dans une des plus charmantes allégories de la Grèce, lorsque Psyché allume sa lampe, l'Amour s'envole et retourne auprès de Vénus[3]. Pour ses confidences et ses aveux l'amour veut le mystère. « Rébecca levant les yeux vit Isaac et descendit de son chameau, car elle avait dit au serviteur : Qui est cet homme qui marche dans les champs au-devant de nous? Et le serviteur avait répondu :

1. Kant, voy. plus loin, livre VII, ch. v.
2. David Hume, *Essays and treatises*, London, 1772, vol. I, p. 197.
3. Voy. même livre, chap. IV, § 4.

C'est mon seigneur; et elle prit un voile et s'en couvrit[1]. » Ulysse étant parti de Lacédémone avec Pénélope pour retourner dans sa patrie, fut rejoint en route par son beau-père Icarius, qui supplia sa fille de demeurer avec lui. Ulysse donna le choix à Pénélope de le suivre en Ithaque ou de rester avec son père. Elle ne répondit rien et se couvrit de son voile. Icarius comprit qu'elle voulait aller avec son époux; il y consentit et fit élever en ce lieu une statue à la Pudeur[2]. La publicité effarouche l'amour; dès qu'il est affiché, il s'affaiblit. Héloïse refusait d'épouser Abélard, parce qu'elle répugnait, disait-elle, à un aveu public de sa passion; elle ne voulait pas détruire le mystère qui nourrit l'amour. Il se plaît dans l'ombre, dans les difficultés, dans les entreprises. Platon le fait fils du Stratagème[3], petit-fils de la Prudence[4]. Il le représente sans abri, couchant sur la terre, toujours aux portes et sur les chemins, courageux, entreprenant, méditant sans cesse quelque artifice[5].

Celui qui aime est heureux, parce qu'il a l'esprit charmé d'apparitions enchanteresses; il est malheureux aussi, parce qu'il désire sans cesse, même à son insu; mais cette souffrance est l'assaisonnement du bonheur. On pensera peut-être d'après cela que l'amour n'est qu'un désir non satisfait. La possession, dira-t-on, éteint l'amour pour l'objet qu'on possède; il ne subsiste qu'envers l'objet qui n'est pas encore possédé. Si l'amour est un désir non satisfait, d'abord il l'est à son insu, car il existe même dans l'ignorance de la relation des sexes, et ensuite c'est un désir relatif à une seule personne, et cela suffit pour en faire une inclination à part, distincte du besoin des sens.

On insistera en disant que les barbares et les sauvages ne connaissent pas l'amour et la jalousie; que cette passion est un sentiment factice, qui vient des complications de notre so-

1. *Genèse*, XXIV, 64-65.
2. *Pausanias*, livre III.
3. Πόρος.
4. Μῆτις.
5. *Banquet*, édit. H. E., t. III, p. 203; édit. Tauch., t. VII, p. 253.

ciété et des obstacles qui irritent le désir. Mais dans les sociétés civilisées un homme n'aime pas d'amour toutes les femmes qui lui plaisent et qui lui sont interdites. Si l'amour n'existe pas chez les sauvages, si l'on y souffre la promiscuité, si l'on y fait hommage à l'étranger des femmes et des filles, c'est que ces barbares sont eux-mêmes dans une condition factice. Ils tiennent la femme dans une sujétion qui ne laisse pas à l'amour le temps de se former, dans une dégradation morale et intellectuelle qui le rebute; et cependant, malgré tout cela, on aperçoit encore quelquefois une préférence du maître envers telle ou telle de ses esclaves, préférence qui s'étend aux enfants qu'elle lui donne, qui est souvent irréfléchie et sans cause, et par là semblable à l'amour des nations civilisées.

Mais, dira-t-encore, l'amour est le besoin des sens fixé sur une personne par la beauté de celle-ci, par son esprit ou sa vertu. Nous avons vu plus haut que l'amour souffre une certaine laideur, soit dans les traits, soit dans l'âme de la personne qu'il aime, et qu'il naît d'un *je ne sais quoi*, d'un *rien inexplicable*. Nous avons vu qu'il a si peu besoin de trouver des mérites dans l'objet aimé, qu'il lui en prête et qu'il le revêt par son imagination de toutes les grâces et de toutes les vertus.

Le but de la nature, en nous inspirant cette inclination si vive et si douce pour une seule personne de l'autre sexe, au moins pendant un certain temps, est, sans aucun doute, de constituer la famille. Comment n'aurait-elle pas pris ce soin pour les hommes, elle qui l'a pris pour certaines espèces d'animaux? Nous devons dire, au risque d'offenser les amants, que cette préoccupation qu'ils éprouvent pour un seul individu de l'autre sexe, ce soin exclusif, cet attachement personnel et constant se retrouvent chez quelques animaux, chez le rossignol, le pigeon, le cygne, etc., avec cette seule différence que chez les animaux la fidélité est inaltérable et ne s'éteint que par la mort de l'un des deux amants. Nous retirerons de l'exemple de ces animaux une nouvelle preuve que l'amour est un sentiment spécial et qu'il ne dérive ni des besoins du sexe, ni de l'instinct de société, ni de l'attachement particulier, ni de l'amour du beau ou de la vertu. Tous les animaux ont les be-

soins des sens, et tous n'ont pas la fidélité à un seul individu de l'autre sexe; beaucoup vivent en société, qui ne forment cependant, sous le rapport du sexe, que des unions passagères. Quelques-uns, comme le chien, le lion, etc., sont susceptibles d'un attachement très-fidèle, mais sans ce sentiment particulier pour un seul individu de l'autre sexe qui forme le mariage. Enfin, les animaux ne donnent aucun signe d'intelligence ou d'inclination pour la beauté ou la vertu.

L'amour est une passion si bien connue qu'elle a été peinte des mêmes traits par les poëtes et par les philosophes.

Le poëte Alfiéri éprouva dans son premier amour un sentiment de timidité et de vénération qui l'embarrassait auprès de celle qu'il aimait et qui lui faisait presque autant redouter que désirer sa présence. « Voici, dit-il, quels furent les symptômes de cette passion : Une mélancolie opiniâtre et profonde; une recherche continuelle de celle que j'aimais et que je quittais aussitôt que je l'avais trouvée; un embarras qui m'empêchait de lui parler, si par hasard je me trouvais un instant à l'écart avec elle. Après mon retour de la campagne, des courses pendant des journées entières dans tous les coins de la ville, pour la voir passer dans telle ou telle rue, aux promenades publiques du Valentin et de la citadelle; l'impossibilité non-seulement de jamais parler d'elle, mais même d'entendre prononcer son nom... Ce premier amour, qui n'eut pas de suite, ne s'est jamais entièrement éteint. Dans les longs voyages que j'ai faits pendant les années suivantes, je l'ai gardé sans le vouloir et presque sans m'en apercevoir, comme une conscience intime dirigeant toute ma vie. Il me semblait qu'une voix me criait au fond des plus secrets replis de mon cœur : Si tu acquiers tel mérite, tu pourras à ton retour plaire davantage à cette femme et donner peut-être un corps à cette ombre[1]. »

De son côté le philosophe Pascal s'exprime en ces termes :

« Il semble que nous ayons une place à remplir dans nos cœurs et qui se remplit effectivement. Mais on le sent mieux

1. *Vie d'Alfiéri*, écrite par lui-même, traduction de Petitot, Paris, 1809, t. Ier, p. 106.

qu'on ne peut le dire... Bien souvent l'homme sent la passion dans son cœur sans savoir par où elle a commencé... Le premier effet de l'amour c'est d'inspirer un grand respect : l'on a de la vénération pour ce que l'on aime... L'on adore souvent ce qui ne croit pas être adoré et l'on ne laisse pas de lui garder une fidélité inviolable quoiqu'il n'en sache rien ; mais il faut que l'amour soit bien fin ou bien pur... Je suis de l'avis de celui qui disait que dans l'amour on oubliait sa fortune, ses parents et ses amis... Ce qui fait que l'on va si loin dans l'amour, c'est que l'on ne songe pas que l'on a besoin d'autre chose que de ce que l'on aime : l'esprit est plein, il n'y a plus de place pour le soin ni pour l'inquiétude ; la passion ne peut pas être sans excès. De là vient qu'on ne se soucie plus de ce que dit le monde... Il y a une plénitude de passion ; il ne peut pas y avoir un commencement de réflexion... Cet oubli que cause l'amour et cet attachement à ce que l'on aime fait naître des qualités que l'on n'avait pas auparavant. L'on devient magnifique sans l'avoir jamais été. Un avaricieux même, qui aime, devient libéral, et il ne se souvient pas d'avoir jamais eu une habitude opposée : l'on en voit la raison en considérant qu'il y a des passions qui resserrent l'âme et qui la rendent immobile, et qu'il y en a qui l'agrandissent et la font répandre au dehors... Il semble que l'on ait toute une autre âme quand on aime ou quand on n'aime pas ; on s'élève par cette passion et on devient toute grandeur... L'on dit qu'il y a des nations plus amoureuses les unes que les autres : ce n'est pas bien parler, ou du moins cela n'est pas vrai en tout sens. L'amour ne consistant que dans un attachement de pensée, il est certain qu'il doit être le même par toute la terre. Il est vrai que, se déterminant autre part que dans la pensée, le climat peut ajouter quelque chose, mais ce n'est que dans le corps... Quand on est loin de ce que l'on aime, l'on prend la résolution de faire ou de dire beaucoup de choses, mais quand on est près on est irrésolu. D'où vient cela ? c'est que, quand on est loin, la raison n'est pas si ébranlée, mais elle l'est étrangement en la présence de l'objet... Quand on aime fortement, c'est toujours une nouveauté de voir la personne aimée. Après un moment d'absence, on la trouve de

manque dans son cœur. Quelle joie de la retrouver! l'on sent aussitôt une cessation d'inquiétude[1]. »

Le lecteur aura remarqué les traits communs aux deux tableaux qui précèdent : une pensée continuellement occupée de l'objet qu'on aime; un désir constant de le revoir; le trouble qu'on éprouve en sa présence; la vénération qu'il inspire et la résolution que l'on prend d'épurer et d'agrandir son âme, pour la rendre digne de lui être consacrée. C'est par ce côté que l'amour mérite d'être encouragé et qu'il est digne de l'attention des philosophes et même des hommes d'État[2].

### § 8. Affections de la famille.

La famille est ou doit être commencée par l'amour; elle est continuée et perpétuée par les affections du sang. Si l'amour est moins durable dans l'homme que dans certains animaux, au contraire les affections de la famille, qui chez les animaux n'ont qu'un temps, durent chez les hommes toute la vie.

L'existence des affections du sang est trop évidente pour que nous nous y étendions beaucoup. « Les hommes, dit Socrate, ne se marient pas seulement pour le plaisir de l'amour qu'ils peuvent satisfaire hors du mariage; ils prennent une épouse, afin qu'elle les rende pères. L'époux amasse pour ses enfants, même avant leur naissance; la femme porte son pénible fardeau et le met au jour avec douleur. Elle allaite son enfant et lui prodigue tous les soins, avant d'en avoir reçu aucun bienfait, avant même d'en être connue. Elle cherche à deviner ses désirs; elle veille sur lui le jour et la nuit; elle se tourmente, sans se demander quelle reconnaissance elle recevra de ses peines. Les parents ne se contentent pas de donner à leurs fils la nourriture du corps, ils leur fournissent encore celle de l'esprit : ils leur enseignent tout ce qu'ils savent de bon pour cette vie, et s'ils connaissent quelques maîtres

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 108-120.
2. Voy. *la Morale sociale*, par Ad. G., p. 95 et suiv.

plus habiles qu'eux-mêmes, ils les donnent à leurs enfants et ne regrettent ni dépenses, ni soins pour rendre ces derniers les meilleurs qu'il soit possible. Xantippe s'emporte en paroles contre son fils Lamproclès, mais elle ne souhaite à personne autant de bien qu'à lui. S'il est malade, elle fait tous ses efforts pour lui rendre la santé; elle a soin que rien ne lui manque et, dans ses prières, elle demande pour lui les bienfaits des Dieux [1].»

Les scènes de dévouement maternel sont les plus touchantes qui puissent s'offrir aux regards des hommes, et nous en aimons le tableau dans les livres et sur le théâtre. Les raisons ne manquent pas pour répondre à ceux qui n'ont voulu voir dans l'amour paternel et maternel qu'une transformation de l'amour de soi. Il y a plus de deux mille ans que Socrate, comme on l'a vu, s'est chargé de leur répondre. De plus, on leur oppose l'affection spontanée que les animaux ont pour leur progéniture et qui les pousse quelquefois jusqu'à sacrifier leur vie pour la défendre. De pareils exemples ne sont pas rares chez les hommes. De nos jours, un père et une mère se trouvant avec leurs enfants sur un vaisseau qui allait s'engloutir et, voyant que le canot ne pouvait plus recevoir que le poids de deux personnes, n'hésitèrent pas à y faire placer leurs enfants et à rester sur le navire. «Lorsqu'un homme, dit David Hume, nie la sincérité de l'esprit public, de l'amour du pays ou de la société, je suis embarrassé de savoir ce qu'il pense. Peut-être n'a-t-il jamais senti cette affection d'une manière assez vive pour être certain qu'elle existe. Mais lorsqu'il va jusqu'à nier l'existence de toute affection privée dans laquelle l'intérêt ou l'amour de soi n'aurait point de part, je suis persuadé qu'il abuse des mots et qu'il confond les idées. Il est impossible qu'il soit assez intéressé, ou plutôt assez stupide, pour ne pas faire de différence entre un homme et un autre. Il ne se connaît pas lui-même, il a oublié les mouvements de son cœur, ou plutôt il fait usage d'une langue qui lui est particulière, et il n'appelle pas les choses par leur véri-

1. Xénophon, *Mémoires*, livre II, chap. II.

table nom... Cette espèce d'amour de soi, qu'il découvre dans la bienveillance, a souvent, il en conviendra, une plus grande influence sur notre conduite que l'amour de soi sous la forme vraie et primitive. Combien est petit le nombre de ceux qui, ayant une famille, ne dépensent pas plus pour l'entretien et l'éducation de leurs enfants que pour leurs propres plaisirs[1]. » — « La tendresse naturelle pour la progéniture, dit-il ailleurs, suffit généralement dans tous les êtres animés pour contre-balancer les mouvements les plus forts de l'amour de soi. Quel peut être l'intérêt de cette tendre mère qui détruit sa santé par les soins qu'elle donne à son enfant mourant, et qui, délivrée de ces pénibles travaux par la mort de celui-ci, tombe dans la langueur et meurt de chagrin[2]? »

Bayle a fort bien démontré que ce qui intéresse l'homme et la femme à conserver leurs enfants après la naissance, c'est une inclination naturelle qui ne peut s'expliquer par aucun raisonnement. « L'homme, dit-il, est si froid et si tranquille quand il n'est poussé aux choses que par les idées de la raison, qu'on eût fort mal fait de confier à cette raison la vie des petits enfants... Qu'on ne se plaigne point de cette doctrine. J'avoue qu'elle suppose qu'au lieu d'un amour raisonnable, les pères et les mères n'ont qu'un amour d'instinct et aveugle pour leurs enfants. Mais rien n'est plus vrai. L'on n'a point pour ses enfants un amour de choix, un amour libre, un amour fondé sur la raison; on n'a qu'un amour machinal, pour ainsi dire, et tout à fait semblable à celui qu'on a pour son propre corps. Nous n'aimons point notre propre corps, parce que nous y découvrons des perfections... Rien n'empêche que vous ne preniez ceci pour l'apologie de l'amour extrême que les femmes ont pour leurs enfants. On a quelquefois pitié des bassesses et des puérilités où cet amour les précipite; mais ce sont des folies incomparablement plus salutaires au genre humain que la sagesse d'un philosophe. C'est cet amour d'instinct, cet

1. *Essays and treatises*, etc., t. Ier, p. 82.
2. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. V., p. 20.

amour aveugle, cet amour indépendant de notre raison qui conserve les sociétés [1]. »

Bayle examine au même endroit s'il est vrai qu'on aime ses enfants parce qu'ils sont une substance qui sort de nous, ou parce qu'ils ont besoin de secours, ou parce qu'ils doivent un jour nous rendre des services. Il oppose à la première supposition que, si nous aimions nos enfants comme une partie de nous-mêmes, nous aimerions tout autant le sang que nous tire le chirurgien ou la dent qu'il nous arrache; il répond à la seconde que d'autres enfants que les nôtres ont besoin de nos secours, sans pour cela recevoir de nous la même tendresse. Il réfute la troisième, en montrant que l'espérance de recevoir du bien de quelqu'un n'est pas un motif suffisant de l'aimer; qu'il y a des gens qu'on n'aime pas, quoiqu'on en reçoive des bienfaits et qu'on fasse semblant de les aimer. Si l'on consulte, dit-il, ceux qui ont des enfants, ils répondront qu'ils ne songent point aux services à venir de ces enfants envers eux; un grand-père, quelque âgé qu'il soit, a ordinairement plus de tendresse pour ses petits-fils que pour ses fils, et cependant il sera mort avant que les premiers soient en état de lui rendre service [2].

L'affection paternelle est donc évidemment spéciale; elle s'attache, non pas à toute substance qui sort de nous, comme l'a très-bien montré Bayle, mais à ceux de nos semblables qui nous doivent l'existence. Il ne faut point chercher le motif de cet amour dans quelque émanation secrète, dans la voix du sang, comme disent les poëtes, car l'homme chérit l'enfant qu'il croit son fils autant que son fils véritable [3]. Il suffit de l'idée qu'un de nos semblables nous doit l'existence, pour que nous sentions envers lui dans notre cœur cette affection spéciale dont nous parlons ici. Mais les fictions poétiques sur la voix du sang et sur la sympathie secrète ne font que mieux prouver

1. *Œuvres diverses*, la Haye, 1737, t. II, p. 272-3.

2. *Ibid.*, p. 275-6. Voyez aussi Hutcheson, *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, traité II, sect. II, chap. X.

3. Bayle, au même lieu.

que l'affection paternelle et maternelle est reconnue par tout le monde pour un instinct qui ne vient pas de la raison.

L'amour paternel et maternel n'est pas non plus l'amour du commandement. Bentham dit que nous aimons mieux ceux qui dépendent de nous, que ceux de qui nous dépendons, et qu'il est plus doux de régner que d'obéir[1]. Cela est vrai; mais l'amour paternel dépasse les années où le père a plein pouvoir sur ses enfants, et s'étend jusque sur ses petits-enfants, qui sont ordinairement soustraits à son autorité. Cette affection ne vient pas de l'opinion qu'on a du mérite des enfants, car c'est l'affection qui crée cette opinion[2]. Elle n'est pas l'effet du devoir ou de la vertu, car elle se trouve même dans le cœur des criminels[3]. Enfin elle ne vient pas de l'habitude, car elle survit à la plus longue absence. Une mère dont le fils a été assez longtemps éloigné, pour qu'elle n'en puisse plus reconnaître les traits, est encore tendrement émue à son souvenir, et montre, s'il lui est rendu, que sa tendresse n'a pas ressenti l'injure du temps. Nous en trouvons un exemple dans la vie de l'historien Smollet, qui avait longtemps habité les pays étrangers. « Au retour de Smollet, on le présenta à sa mère comme un créole des Antilles, qui avait été intimement lié avec son fils. Afin de mieux jouer ce rôle, Smollet avait pris un air sérieux et presque de mauvaise humeur. Mais il ne put s'empêcher de sourire de l'extrême attention avec laquelle sa mère tenait les yeux fixés sur ses traits. Aussitôt elle s'élança de sa chaise, et, le serrant dans ses bras, elle s'écria : O mon fils! mon fils! je vous ai donc enfin retrouvé! Elle lui dit ensuite que s'il avait gardé son sérieux, il aurait pu éluder un peu plus longtemps sa perspicacité maternelle; mais, ajouta-t-elle, votre sourire malicieux, que je n'ai pu oublier, vous a trahi[4]. »

L'amour paternel, quoique moins tendre ordinairement que l'amour maternel, est aussi spontané et aussi susceptible de

1. *Traités de législation*, 1802, t. II, p. 144.
2. Reid, trad. franç., t. VI, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 60-1.
4. Walter Scott, *Notice sur Smollet, Œuvres complètes*, trad. franç., édit. 1828, t. IX, p. 25-7-8.

dévouement. Chez tous les animaux où il y a mariage, le père partage avec la mère les soins de l'éducation des enfants. « L'amour qu'un bon père a pour ses enfants, dit Descartes, est si pur, qu'il ne désire rien avoir d'eux... Mais les considérant comme d'autres soi-même, il recherche leur bien comme le sien propre, ou même avec plus de soin, pour ce que se représentant que lui et eux font un tout dont il n'est pas la meilleure partie, il préfère souvent leurs intérêts aux siens, et ne craint pas de se perdre pour les sauver[1]. » Suivant le récit de Plutarque, Persée, roi de Macédoine, avait remis ses fils à un nommé Yon, qui, après avoir été son favori, le trahit et livra les enfants aux Romains. Le prince alors, comme une bête féroce à qui on a enlevé ses petits, se rendit lui-même sans conditions à ceux qui tenaient ses fils en leur pouvoir[2]. N'avons-nous pas vu, dans les premières années de ce siècle, où la guerre était si meurtrière, un père s'arracher la vie pour procurer à son fils l'exemption de service militaire, attribuée au fils unique d'une femme veuve? Mais à ces traits de dévouement on voudra opposer les exemples de ces pères et de ces mères qui ont donné la mort à leurs enfants. Nous ne voulons pas nier ces crimes, mais nous faisons remarquer que tout le monde s'accorde à dire que ces pères et mères sont *dénaturés*. Nous convenons que quelquefois la tendresse paternelle ou maternelle semble s'être épuisée après le premier-né, ou ne commencer à s'épancher que pour le dernier; que des parents ont eu d'injustes préférences, qu'ils ont souvent traité avec le plus de rigueur le plus aimable de leurs enfants; mais ces exceptions ne font que mieux marquer le caractère spontané, instinctif, presque machinal de l'affection paternelle et maternelle, puisqu'on y voit des parents éprouver de l'amour pour le plus indigne de leurs enfants ou pour celui qui n'a d'autre titre à leur préférence que d'être né avant ou après les autres. Nous maintenons donc que, dans

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, p. 387.

2. *Vie de Paul-Émile*, traduction de Ricard, édit. Paris, 1832, t. III, p. 309.

le plus grand nombre des cas, l'affection paternelle et maternelle est évidente; qu'il n'y a presque pas de père qui ne préfère l'intérêt de ses fils au sien propre, et qui ne voulût racheter la mort de ses enfants au péril de sa vie, que par conséquent cette affection est spéciale et ne peut se ramener qu'à elle-même.

L'affection du sang ne descend pas seulement des parents aux enfants, elle remonte des enfants aux parents et elle unit entre eux les frères et les sœurs. Nous considérons notre famille comme un tout dont chaque partie nous est chère. Les enfants n'ont pas besoin de connaître la nature du rapport charnel qui les unit à leurs parents; peut-être supposent-ils qu'ils en proviennent comme Ève, qu'on leur a montrée sortie d'Adam pendant son sommeil. L'idée de cette descendance les remplit pour leurs parents et pour leurs frères et sœurs d'une émotion et d'une tendresse particulière. Cette tendresse n'est due ni à l'intérêt ni à l'habitude; au contraire l'habitude l'émousse et l'intérêt l'altère souvent.

« La république, dit Socrate, laisse impunies toutes les ingratitudes, excepté celle des enfants envers leurs parents. Elle exclut de l'archontat le mauvais fils, persuadée qu'un sacrifice offert par ses mains déplairait aux dieux, et que de la part d'un tel homme aucune action ne peut être ni juste ni honnête[1]. » Les exemples de piété filiale se sont présentés dans tous les temps, depuis la touchante Antigone jusqu'à l'héroïque mademoiselle de Sombreuil.

« La gloire, suivant Plutarque, était pour les autres hommes la fin de la vertu; mais l'amour de Marcius pour sa mère était le seul mobile qui exaltât son courage. Quand elle avait entendu les louanges qu'on lui donnait, qu'elle l'avait vu recevoir des couronnes, et que le tenant dans ses bras elle l'arrosait de ses larmes, il était au comble de la gloire et du bonheur. Ce fut à la prière de sa mère et pour céder à ses instances, que Marcius se maria; et lors même qu'il eut des

1. Xénophon, *Mémoires*, livre II, chap. II.

enfants, il habita toujours avec elle sous le même toit[1]. » Épaminondas fit paraître le même genre d'affection ; il regarda comme sa plus grande félicité d'avoir eu son père et sa mère pour témoins de sa victoire de Leuctres. Alexandre combla sa mère des plus grandes marques de tendresse, quoiqu'il ne souffrît jamais qu'elle se mêlât des affaires. Lorsqu'elle s'en plaignait, il supportait doucement sa mauvaise humeur. Antipater lui ayant écrit une longue lettre contre Olympias, il sourit après l'avoir lue : Antipater ne sait pas, s'écria-t-il, que dix mille lettres pareilles sont effacées par une larme de ma mère[2].

La tendresse filiale ne vient pas de la reconnaissance; elle résiste quelquefois aux mauvais traitements d'un père. Charles VIII, bien qu'il eût grandement à se plaindre de Louis XI, ne voulut entrer dans aucune entreprise contre lui. Le duc de Bourgogne, le fils du grand dauphin, se montra le plus tendre et le plus respectueux fils du plus indifférent et même du plus injuste des pères.

Rousseau prétend qu'un enfant qui vivrait avec sa mère et sa nourrice, aurait plus de véritable affection pour celle-ci. L'expérience n'a pas justifié l'opinion de Jean-Jacques. L'enfant a de l'amitié pour sa nourrice; mais il ne la regarde pas comme la source première de son existence. C'est sa mère seule qui réveille en lui cette idée et l'affection qui s'y attache. L'amour filial n'est pas plus que l'affection maternelle une suite de l'habitude; elle survit à l'absence la plus prolongée et même à la mort des parents. Une fille encore en très-bas âge perd sa mère; longtemps après, son père se remarie. Elle trouve un jour un voile qui avait appartenu à sa mère dans les mains de la seconde épouse. Celle-ci, remarquant l'attention inquiète de la jeune fille, essaye de lui donner le change sur l'origine de ce voile. Le lendemain il avait disparu, et on ne le retrouva qu'après de longues recherches au fond d'une

1. Plutarque, *Vie de Coriolan*, traduction de Ricard, édit. 1832, t. III, p. 182-3.

2. *Idem*, *Vie d'Alexandre*, même trad. t. VII, p. 308-9.

caisse où l'enfant resserrait ses objets précieux. Cette jeune fille, en grandissant, n'avait eu qu'à se louer des soins de sa nouvelle mère, mais elle ne pouvait jamais entendre parler de la première sans émotion[1].

L'affection fraternelle est tout aussi spontanée que l'affection filiale. Voici comment Socrate la décrit : « On trouve plutôt des amis parmi ses frères que parmi ses concitoyens. C'est une cause d'amitié, que d'être né du même sang, que d'avoir été élevés ensemble. Nous supposons naturellement que deux frères sont d'accord, et dans une république on tient plus de compte de celui qui a des frères. Deux frères en désaccord sont comme les deux mains qui se gêneraient l'une l'autre, quoique la nature les ait faites pour s'entr'aider, ou comme les deux pieds qui chercheraient à s'embarrasser réciproquement. Deux frères ont été créés par la nature pour l'avantage de tous deux, et plus efficacement que les deux pieds et les deux mains, qui ne peuvent se séparer par un long intervalle, ni s'appliquer à des objets éloignés de nous; plus efficacement encore que les deux yeux, qui sont incapables de voir à la fois devant et derrière, tandis que deux frères peuvent se servir à une grande distance l'un de l'autre[2]. »

De même que dans les républiques anciennes on regardait comme plus redoutable l'homme qui avait des frères, parce qu'il trouvait en eux des appuis et des partisans naturels, de même, dans nos sociétés modernes on ne permet pas que deux frères siégent au même tribunal, parce qu'on présume leur bon accord et qu'on craint de donner par là trop d'influence à une seule famille. L'union de deux frères est regardée comme naturelle dans les sentiments et comme obligatoire dans les actes. L'amitié de Castor et Pollux nous paraît plus conforme à la nature et par conséquent moins méritoire que celle d'Oreste et de Pylade. Nous sommes plus

1. Voy. pour d'autres exemples d'affection filiale *la Psychologie et la Phrénologie comparées* par Ad. G., p. 353-6.

2. Xénophon, *Mémoires*, livre III, chap. III et IV. Voy. aussi *Cyropédie*, livre VIII, chap. VII.

révoltés de l'inimitié de deux frères que de celle de deux concitoyens ou de deux anciens amis. « Qu'as-tu fait? dit le juge divin au premier fratricide; la voix du sang de ton frère crie de la terre à moi; maintenant, tu seras maudit par cette terre qui a ouvert sa bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère. Quand tu laboureras la terre, elle ne te rendra plus son fruit, et tu seras vagabond et fugitif [1]. »

L'amitié fraternelle survit quelquefois aux iniquités d'un frère. Joseph, malgré le crime de ses frères envers lui, leur fait un accueil où se montre la plus vive tendresse: « Levant les yeux il vit Benjamin son frère, le fils de sa mère, et il dit: est-ce là votre jeune frère dont vous m'avez parlé? Et il ajouta: mon fils, Dieu te fasse grâce. Il se retira promptement, car ses entrailles étaient émues à la vue de ses frères, et il cherchait un lieu où il pût pleurer; il entra dans une autre chambre et il pleura. Puis s'étant lavé le visage il sortit, et se faisant violence, il dit: servez le pain... Alors Joseph ne put plus se retenir, il cria: faites sortir tout le monde; personne ne demeura avec lui, quand il se fit connaître à ses frères; il éleva la voix en pleurant et il dit: je suis Joseph; mon père vit-il encore?.. Alors il se jeta au cou de Benjamin son frère, puis il embrassa tous ses frères et pleura sur eux [2]. »

La piété fraternelle d'Antigone, qui vient au péril de sa vie rendre les derniers devoirs à Polynice, est une des scènes les plus touchantes du théâtre antique. Plutarque nous raconte que Timoléon atténuait toutes les fautes et faisait valoir toutes les bonnes qualités de son frère Timophanes; que, dans un combat, celui-ci qui commandait la cavalerie courut le plus grand danger, que son cheval fut blessé et le renversa au milieu des ennemis, que la plupart de ses cavaliers, effrayés de sa chute, s'étaient dispersés et qu'un petit nombre résistait à peine, lorsque Timoléon, voyant le péril de Timophanes, courut promptement à lui, le couvrit de son bouclier, et malgré la quantité de traits et de blessures qu'il recevait de

1. *Genèse*, IV, 10-12.
2. *Ibid.*, XLIII, 30, 31, XLV, 1, 2, 14, 15.

très-près dans son corps et dans ses armes, vint à bout, après de grands efforts, de repousser les ennemis et de sauver son frère; qu'enfin Timophanes ayant entrepris de se faire le tyran de sa patrie et ayant été tué sous les yeux et du consentement de Timoléon, ce dernier en conçut un chagrin qui abattit tellement son courage, que pendant près de vingt ans, il ne prit aucune part aux affaires publiques [1].

Enfin voici un passage de Rousseau qui prouve que l'affection fraternelle n'est pas un effet de l'intérêt ni de l'habitude. « J'avais un frère plus âgé que moi de sept ans. Il apprenait la profession de mon père. L'extrême affection qu'on avait pour moi le faisait un peu négliger... Je ne le voyais presque point; à peine puis-je dire avoir fait connaissance avec lui, mais je ne laissais pas de l'aimer tendrement... Je me souviens qu'une fois que mon père le châtiait rudement et avec colère, je me jetai impétueusement entre deux, l'embrassant étroitement. Je le couvris ainsi de mon corps recevant les coups qui lui étaient portés, et je m'obstinai si bien dans cette attitude qu'il fallut enfin que mon père lui fît grâce, soit désarmé par mes cris et mes larmes, soit pour ne pas me maltraiter plus que lui [2]. »

Toutes les affections du sang se tiennent : elles se rattachent à la même idée. L'affection paternelle est cependant plus vive que l'affection filiale. La nature a voulu que la disposition à aimer et à secourir fût plus grande du côté où se trouvent la force et la raison.

La Providence nous a donc donné des liens étendus qui nous attachent à la société tout entière, et d'autres plus étroits qui nous retiennent auprès d'un petit nombre. La société et la famille ne viennent pas l'une de l'autre; elles existent chacune à part. On a cru, dans le XVIII^e siècle, pouvoir faire sortir toutes les inclinations du fond de l'amour de soi; nous avons montré que cette origine ne suffisait pas : c'était asseoir la pyramide sur sa pointe; on a cru aussi que la famille sortait de la société, ou que la société sortait de la famille; mais chacune repose

1. *Vie de Timoléon*, trad. citée, t. III, p. 355.
2. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. I, p. 11.

sur sa propre base. L'une pourrait ne pas exister que l'autre existerait encore, mais elles ne périront ni l'une ni l'autre, parce qu'elles sont toutes les deux fondées séparément sur la nature. L'humanité n'est pas une plante qui ne tienne qu'à une seule racine, ou un ruisseau sorti d'une seule source; c'est un chêne robuste que supportent dans la terre des milliers de fibres entrelacées, c'est un fleuve abondant sorti de mille origines, et que le nombre de ses affluents ne laissera jamais tarir.

Les modes de l'instinct de société, tels que le besoin de se communiquer, la docilité et la sympathie, sont aussi les modes des affections plus particulières, et ces modes s'y manifestent avec un plus haut degré de vivacité. Où trouver plus de douceur à verser ses secrets que dans le sein de l'ami, de l'amant ou de celui qui nous tient par les nœuds de la famille? à qui se soumet-on avec plus de docilité qu'à ses proches? de qui ressent-on aussi vivement les peines et les plaisirs?

La nature conduit l'homme par la main et presque à son insu dans les voies qui lui sont le plus salutaires. Elle le porte à la recherche de sa nourriture, à l'activité corporelle, si nécessaire pour tous les travaux d'ici-bas, à la conservation de son espèce, à la possession d'un lieu et d'une chose, dont elle se réserve plus tard d'indiquer l'emploi; elle fait qu'il se construit des abris, qu'il répète avec plaisir ce qu'il a déjà fait; elle lui inspire un amour spontané de la vie, des craintes instinctives et des manéges irréfléchis, dont l'effet est de procurer sa sûreté et plus tard celle des objets qui lui sont chers. Une fois son salut assuré, elle le lance dans une carrière plus étendue; elle lui donne la confiance en lui-même, le désir de surpasser ou au moins d'égaler ses semblables; l'instinct du commandement, le besoin de l'approbation ou la soif de l'honneur et de la gloire. L'émulation est la cause des progrès de l'individu et par là des progrès de l'espèce, l'ambition est nécessaire à la conduite des sociétés; mais l'émulation et l'ambition pourraient diviser les hommes, la nature les relie d'abord par l'amour de la louange, ensuite par l'instinct de société, par le besoin de communication, le penchant à l'imitation, la sym-

pathie et surtout par la docilité et la confiance à l'autorité étrangère. Enfin elle ajoute à ces liens généraux les attaches plus resserrées et plus fermes de l'amitié, de l'amour et des affections du sang. On prend avec raison pour preuves de l'existence de Dieu les harmonies de la nature matérielle; celles de la nature spirituelle ne sont pas moins merveilleuses. L'homme se maintient en possession de la vie par les inclinations qui le portent vers des objets personnels; l'amour pour ses semblables le met à même de recevoir les secours de la société, qui commencent son perfectionnement; et ce perfectionnement s'achève par l'amour du bien, du vrai et du beau, qu'il nous reste maintenant à décrire.

---

# CHAPITRE IV.

## LES INCLINATIONS QUI SE RAPPORTENT A DES OBJETS NON PERSONNELS.

§ 1. L'AMOUR DU BIEN MORAL. — § 2. L'AMOUR DU VRAI ET DU MERVEILLEUX. — § 3. L'AMOUR DU BEAU PROPREMENT DIT OU DU BEAU SENSIBLE. CARACTÈRE DE CE GENRE DE BEAUTÉ. — § 4. INSTINCT DE LA PUDEUR. — § 5. DU SUBLIME, DU GRACIEUX, DE LA LAIDEUR ET DU RIDICULE. — § 6. LE BEAU N'EST PAS L'UTILE. — § 7. THÉORIE DE PLATON SUR LE BEAU. — § 8. THÉORIE DE PLOTIN SUR LE MÊME SUJET. — § 9. THÉORIE DES CARTÉSIENS. — § 10. THÉORIES DE KANT ET DE HEGEL.

### § 1. L'amour du bien moral.

Les inclinations que nous avons rangées dans la première classe, et qui forment ce qu'on appelle d'ordinaire l'instinct de conservation et l'amour-propre, nous attachent à des biens que nous voulons posséder à l'exclusion de nos semblables : l'appétit est jaloux de l'objet qu'il convoite ; il en est de même de l'amour du pouvoir, de l'amour de la louange, etc. Les inclinations qui nous portent vers les êtres animés ne sont pas exemptes de tout retour sur nous-mêmes. Sans doute, comme nous l'avons dit, nous préférons nos enfants à notre propre vie; mais s'ils ne sont pas nous ils sont nôtres ; nous les aimons comme tels. Nous aimons *nos* enfants, *nos* parents, *notre* ami, *notre* époux, *nos* semblables. Mais l'amour pour le bien, pour le vrai, pour le beau, ne se fait pas de son objet une possession qui lui soit propre. Nous ne voulons pas exclure les autres du plaisir que nous causent la vertu, la science, la poésie, les chefs-d'œuvre de la nature et de l'art ; nous les appelons, au contraire, au partage de notre joie, et nous la sentons doubler par la joie qu'ils éprouvent. Celui qui, après avoir fait couler une statue en bronze par un habile artiste, ordonne de briser le moule et le modèle, laisse pervertir son amour du

beau par son amour de soi-même. Il cherche un avantage personnel, une victoire sur ses semblables ; il flatte son amour de la supériorité, peut-être son amour de la propriété, mais non son amour de la beauté. Pour admirer nous n'avons pas besoin de posséder, ni surtout d'empêcher les autres d'admirer avec nous.

La langue française distingue quatre classes d'affections : celles du corps, celles de l'amour-propre, celles du cœur et celles de l'esprit. Cette division n'est pas satisfaisante en ce qu'elle se fonde sur le siége hypothétique de nos affections, mais elle n'en contient pas moins des groupes bien séparés. Les deux premiers comprennent les inclinations qui se rapportent à des objets personnels ; le troisième, celles qui nous attachent à nos semblables ; le quatrième renferme l'amour du bien, du vrai et du beau. La langue, en appelant ce dernier amour une affection de l'esprit et non de l'amour-propre ou du cœur, l'a distingué à la fois des appétits sensuels, des désirs égoïstes et des amours jaloux. Elle donne à entendre que les affections de l'esprit résident dans une sphère plus élevée et plus pure, où règne le plus entier désintéressement ; où l'homme est spectateur et non possesseur ; et tandis qu'elle applique aux affections du corps le nom d'appétits, à celles de l'amour-propre le nom de désirs, termes qui emportent toujours avec eux l'idée d'une aspiration vers un bien personnel, elle exprime les affections de l'esprit par le nom d'admiration, terme qui implique une sorte de soumission de l'âme, une abnégation de toute vue personnelle et de tout retour sur soi-même.

Parmi les objets de notre admiration, la vertu occupe le premier rang. Nous la préférons au génie : elle nous procure les plus vives et les plus douces émotions. « Le plaisir de la science est sans mélange, dit Platon, mais il n'est le partage que d'un très-petit nombre d'hommes... Au-dessus de ce plaisir vrai et pur sont les plaisirs qui naissent de la tempérance et tous ceux qui suivent la vertu, comme le cortége d'une déesse[1]. »

1. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 63, et édit. Tauch., t. III, p. 222.

Le plaisir que nous fait goûter le témoignage de notre bonne conscience s'appelle la satisfaction morale; le déplaisir que nous cause la mauvaise conscience s'appelle, suivant le degré, le repentir ou le remords. Nous éprouvons un sentiment d'admiration pour l'auteur d'une bonne action, et d'indignation pour l'auteur d'une action coupable. Si nous sommes l'objet du bienfait ou de l'injustice, notre admiration se change en reconnaissance et notre indignation en ressentiment. Rousseau a peint éloquemment cette dernière émotion. « La douleur du corps, quoique vive, dit-il, m'était peu sensible; je ne sentais que l'indignation, la rage, le désespoir. Mon cousin, dans un cas à peu près semblable et qu'on avait puni d'une faute involontaire comme d'un acte prémédité, se mettait en fureur à mon exemple et se montait, pour ainsi dire, à mon unisson. Tous deux, dans le même lit, nous nous embrassions avec des transports convulsifs, nous étouffions, et quand nos jeunes cœurs un peu soulagés pouvaient exhaler leur colère, nous nous levions sur notre séant et nous nous mettions tous deux à crier cent fois de toutes nos forces: *Carnifex! carnifex! carnifex!* Je sens en écrivant ceci que mon pouls s'élève encore; ces moments me seront toujours présents, quand je vivrais cent mille ans. Ce premier sentiment de la violence et de l'injustice est resté si profondément gravé dans mon âme, que toutes les idées qui s'y rapportent me rendent ma première émotion, et ce sentiment, relatif à moi dans son origine, a pris une telle consistance en lui-même et s'est tellement détaché de tout intérêt personnel, que mon cœur s'enflamme au spectacle ou au récit de toute action injuste, quel qu'en soit l'objet et en quelque lieu qu'elle se commette, comme si l'effet en retombait sur moi [1]. »

Si l'indignation et le ressentiment font à l'âme de si profondes blessures, la satisfaction morale, l'admiration, la reconnaissance lui procurent les plus vives délices. « La disposition la plus favorable pour le bonheur est l'amour de la vertu, qui nous fait prendre intérêt à la société, qui arme

1. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. I, p. 30.

nos cœurs contre les assauts de la fortune, modère nos passions, et nous fait trouver du plaisir à vivre avec nous-mêmes[1]. »

Pascal a fortement marqué la supériorité de la grandeur morale sur tous les autres genres de grandeur. « Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire et leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles... Ils sont vus non des yeux mais des esprits : c'est assez. Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles... Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit. Archimède sans éclat serait en même vénération. Il n'a pas donné de bataille pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. O qu'il a éclaté aux esprits! Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production de science au dehors, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'inventions, il n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. O qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, qui voient la sagesse! Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût. Il eût été inutile à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi, mais il est bien venu avec l'éclat de son ordre!... Il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles, et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse. Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela et soi-même; et les corps : rien. Tous les corps et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité; cela est d'un ordre infiniment plus élevé[2]. »

1. David Hume, *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. VII, p. 201.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 331-2.

§ 2. L'amour du vrai et du merveilleux.

L'intelligence a deux faces : la connaissance et la croyance. Nous aimons à exercer ces deux facultés de notre esprit ; nous nous plaisons à connaître et à croire, nous recherchons le vrai et le merveilleux, l'œuvre de la science et celle de la poésie[1].

Constatons d'abord notre amour de la connaissance. « Tous les hommes, dit Aristote, désirent naturellement la connaissance. On en trouve la preuve dans le plaisir que leur causent les perceptions extérieures, surtout celles qui s'exercent par les yeux. Elles sont aimées pour elles-mêmes sans aucun motif d'utilité[2]. » Pascal ajoute : « Nous brûlons du désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini[3]. »

Nous avons une estime naturelle pour les qualités rares de l'esprit, pour les grands travaux de l'intelligence. « On raconte que Milon s'avança dans le stade d'Olympie en portant un bœuf vivant sur ses épaules : lesquelles aimeriez-vous le mieux posséder de ces forces du corps, ou de celles du génie de Pythagore[4] ? » Pascal a développé cette pensée de l'antiquité, et l'a parée de toutes les pompes de son éloquence. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe

1. Voyez la nature de la science et de la poésie, plus loin, livre VIII, chap. III.

2. *Métaphysique*, livre I, § 1.

3. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 71.

4. Cicéron, *De Senectute*, X.

de la morale [1]. » Les derniers mots de ce fragment de Pascal s'éclaircissent par les paroles suivantes : « L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et tout son mérite; et tout son devoir est de penser comme il faut; or, l'ordre de sa pensée est de commencer par soi et par son auteur et sa fin [2]. » Bien penser, c'est s'étudier d'abord soi-même; la connaissance de soi-même est pour Pascal la base de la morale, comme l'avait enseigné autrefois Socrate [3], et le fondement de la connaissance de Dieu, comme l'a depuis démontré Bossuet [4]. La curiosité humaine s'attache à la connaissance de l'homme, à celle de la nature et à celle de Dieu. Nous sommes pleins d'admiration pour les travaux d'un Aristote, d'un Euclide, d'un Archimède, d'un Galilée, d'un Descartes, d'un Newton, d'un Cuvier. Nous aimons à connaître toutes les ressemblances que présentent les êtres si divers de la nature, en même temps que nous nous plaisons à en savoir toutes les différences; nous aspirons à découvrir les lois générales qui se cachent sous la diversité apparente des phénomènes. Nous n'avons pas besoin qu'on nous démontre l'utilité de la science, nous aimons la science pour elle-même et pour le seul plaisir de savoir [5]. C'est dans les sciences abstraites, et particulièrement dans ce qu'on appelle les mathématiques transcendantes, que l'intelligence de l'homme s'est développée de la manière la plus étendue : cependant l'utilité de ces sciences est peu connue, et il faut même, pour la prouver, une discussion qui n'est pas à la portée de tout le monde; ce n'est donc pas leur utilité qui attire à elles; on ne s'est même occupé de cette utilité que pour répondre à ceux qui voulaient les déprécier comme inutiles [6], Dans les inventions les plus admirables de la mécanique, ce qui nous émeut, ce qui nous étonne et nous charme, c'est moins l'utilité ou le but de la machine que l'appropriation des moyens à la

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 84.
2. *Id. ibid.*
3. Xénophon, *Mémoires*, livre III, 1-11; livre IV, 2.
4. *Œuvres philosophiques*, édit. de Lens, p. 11.
5. Virg., *Géorg.*, II, 490.
6. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, partie IV, chap. II.

fin, et par conséquent le problème intellectuel que l'esprit a résolu. Adam Smith a bien fait ressortir cette vérité : « Une montre qui retarde de deux minutes par jour est méprisée de celui qui est curieux d'horlogerie; il la vendra peut-être deux guinées, et en achètera cinquante guinées une autre qui ne retardera que d'une minute en quinze jours... Cette personne n'en sera pas plus exacte pour cela, ni plus occupée de savoir précisément l'heure qu'il est. Elle s'intéresse donc beaucoup moins au but de la montre qu'à la perfection des moyens destinés à atteindre ce but[1]. »

« Quand nous parlons du désir de la connaissance, dit Thomas Reid, nous ne bornons pas son influence aux études du philosophe, elle se trahit de mille autres manières. Tel veut savoir tous les propos du village... Quand les hommes s'inquiètent et se tourmentent pour connaître des choses qui n'ont ni importance, ni utilité pour eux ou pour les autres, c'est une frivole et vaine curiosité; mais on reconnaît là encore la fausse direction d'un principe naturel, et même on en voit mieux la force que quand il s'attache à des objets dignes d'être connus[2]. »

Nous aimons à voir, à toucher le vrai, le réel, et nous aimons aussi à rêver dans le vague espace du possible. C'est là le domaine de la poésie. Nous cherchons l'explication de tous les mystères, et nous goûtons aussi les mystères inexplicables. Peut-être même ces derniers piquent-ils davantage la curiosité de l'esprit. La poésie a donc, comme la science, sa racine dans l'intelligence humaine.

« Le merveilleux nous séduit; ce qui le prouve, c'est que tous ceux qui racontent chargent leur récit pour plaire[3]. »

Nous ne nous arrêterons pas à raconter la superstition et la poétique crédulité des peuples barbares; nous ferons seulement remarquer le goût qu'on avait encore pour les miracles vers la fin de la civilisation antique, au commencement de la civilisa-

1. *Théorie des sentiments moraux*, partie IV, ch. Ier.
2. *Œuvres complètes*, trad. franç., t. VI, p. 44.
3. Aristote, *Poétique*, XXIV, Τὸ δὲ θαυμαστὸν ἡδύ.

tion moderne, dans le premier et le second siècle après Jésus-Christ. Apollonius de Tyanes n'est que le plus célèbre des thaumaturges qui remplissaient alors le monde. Apulée fut sérieusement accusé de magie et de sorcellerie. Les vies des grands hommes, écrites dans le même temps par Plutarque, fourmillent de miracles. Voici les plus remarquables de ceux qui ornent la vie d'Alexandre. Olympias conçut Alexandre de Jupiter Ammon, qui la visita sous la forme d'un dragon. Philippe, observant le dieu à travers la porte, fut ébloui et eut un œil aveuglé. Une statue d'Orphée, faite de bois de cyprès, se couvrit de sueur au moment du départ d'Alexandre pour l'Asie. Après le passage du Granique, une fontaine, près de la ville de Xanthus, en Lycie, se détourna de son cours sans aucune cause visible, et jeta, du fond de ses eaux, une table de cuivre sur laquelle étaient gravés d'anciens caractères, exprimant que l'empire des Perses allait bientôt finir et qu'il serait détruit par les Grecs. La mer se retira devant le roi, pour le laisser passer à pied sec un golfe de la Pamphylie. Lorsqu'il se dirigea vers le temple de Jupiter Ammon, le dieu fit tomber des pluies abondantes, qui apaisèrent la soif des soldats, et comme les bornes qui servaient d'indices aux guides étaient confondues, il parut une nuée de corbeaux, qui se mit à la tête de l'armée, qui l'attendait quand elle s'arrêtait, et qui, la nuit, l'appelait par ses cris et l'empêchait de s'égarer. A la bataille d'Arbelles, Alexandre éleva sa main droite vers le ciel et pria les dieux de donner la victoire aux Grecs, s'il était le fils de Jupiter Ammon. Le devin Aristandre, qui était à cheval auprès du roi, fit remarquer aux soldats un aigle qui planait au-dessus de la tête du héros et dont le vol se dirigeait contre l'ennemi. Pour pénétrer en Perse, le roi fut conduit par un guide qui parlait la langue des deux pays, et qui lui avait été prédit par la Pythie quand il était encore enfant. Lorsque après son expédition dans l'Inde il voulut rentrer à Babylone, Néarque, nouvellement arrivé de la grande mer par l'Euphrate, lui dit que les bergers de la Chaldée étaient venus annoncer qu'Alexandre périrait s'il entrait dans la ville, et un jour, au moment où ce prince, après avoir joué

à la paume, voulut reprendre ses habits, il vit un homme assis sur le siége du roi, vêtu de la robe royale et la tête ceinte du diadème. Cet homme garda longtemps le silence; il finit par dire qu'il était venu là par l'ordre de Sérapis et disparut. Alexandre tomba dans une profonde tristesse et se défia dès lors de la protection des dieux.

Si Plutarque avait dit que tous les prétendus prodiges sont le fruit de l'imagination, il n'aurait satisfait que le côté philosophique ou scientifique de notre esprit; mais il affirme qu'ils peuvent être l'œuvre merveilleuse de la puissance divine[1], et il flatte ainsi le côté poétique de notre âme, il rouvre la carrière de la conjecture; il nous donne l'occasion de chercher. Au lieu de nous enfermer dans le cercle borné de la science, il nous lance dans le champ des suppositions poétiques, qui s'étend à l'infini.

Le moyen âge a été aussi épris du merveilleux que l'antiquité elle-même; bien plus, la renaissance des lettres et de la philosophie au XVIe siècle n'éteignit pas le goût de l'astrologie et la croyance à l'intervention du démon et de Dieu même dans les aventures les plus frivoles[2].

L'amour du merveilleux subsista au milieu des lumières du XVIIe et du XVIIIe siècle. On en trouve une preuve, entre autres, dans un mémoire sur la vie de Pascal, écrit par sa nièce. Parmi les pauvres femmes à qui la mère du géomètre avait l'habitude de donner l'aumône, il y en avait une qui passait pour sorcière; la mère de Pascal, qui n'était point crédule, se moqua longtemps de ce bruit; mais son fils, encore en très-bas âge, tomba dans une maladie de langueur, accompagnée d'une grande aversion pour l'eau et d'une jalousie singulière, par suite de laquelle il ne pouvait souffrir de voir son père et sa mère s'embrasser, ni même rester l'un près de l'autre. Cette maladie durait depuis plus d'une année; on assura aux parents qu'un sort avait été jeté sur l'enfant par la sorcière.

1. Trad. de Ricard, édit. 1832, t. III, p. 231.

2. Voy. entre autres *Vie de Benvenuto Cellini*, trad. franç., p. 183, 350, 360.

Le père, homme savant, grave et pieux sans superstition, fit venir cette femme pour aviser aux moyens de faire cesser les bruits qui couraient sur elle. Il fut fort surpris de la voir tomber à ses genoux et lui avouer que, l'ayant autrefois prié en vain de solliciter pour elle un procès, elle avait jeté un sort sur l'enfant pour se venger. Elle ajouta que ce sort pouvait être transporté sur la tête d'un animal qui en mourrait, et elle se fit livrer un chat, qui en effet mourut d'une manière extraordinaire. Elle ordonna d'appliquer sur les intestins du malade un médicament formé de neuf sortes d'herbes, cueillies avant le lever du soleil par un enfant qui n'eût pas sept ans. Le père de Pascal se prêta aux volontés de la sorcière. Le malade, après avoir paru tout à fait mort, ressuscita pour ainsi dire à l'heure prédite par la devineresse, guéri de sa haine pour l'eau et de sa jalousie pour les caresses mutuelles de son père et de sa mère. L'auteur du récit observe que le père, aveuglé par sa tendresse pour son fils, ne fit pas attention alors que tout cela ne pouvait se faire que par des invocations au démon, et que cette pensée lui vint dans l'esprit longtemps après, et avec elle le repentir d'avoir causé ce scandale[1].

Ce récit contient des détails très-précis et très-nombreux qui lui donnent l'air de la bonne foi et de la vérité; il nous surprend, nous intéresse et nous amuse parce qu'il flatte le côté poétique de l'intelligence humaine. David Hume, l'un des esprits les plus nets et les plus fermes des temps modernes, s'exprime ainsi sur notre amour pour le surnaturel : « On nous affirme un événement dont le merveilleux va jusqu'à l'absurdité; notre esprit n'en sera que mieux disposé à l'admettre par la raison même qui devrait nous le faire rejeter. La passion pour le merveilleux étant une émotion agréable, nous dispose à croire les miracles; et ceux mêmes qui ne les croient pas et qui ne peuvent goûter le plaisir de cette croyance, se plaisent à en éprouver le contre-coup en s'amusant à les faire croire aux autres. Avec quel empressement ne

1. *Rapport de M. Cousin à l'Académie française sur les pensées de Pascal*, 1re édition, p. 390-394.

reçoit-on pas les relations surprenantes des voyageurs, leurs descriptions de monstres terrestres et marins, etc.[1]. »

J. J. Rousseau se fait remarquer par les deux inclinations opposées de l'intelligence : d'un côté, il a le goût de la science et de la clarté : il enchaîne une longue suite de conséquences avec l'art d'un habile logicien ; et de l'autre, il se plaît aux hypothèses ; il prend ses principes dans le domaine de l'imagination, il aime et il crée des fictions. On se rappelle cette histoire de sa superstitieuse enfance. « La peur de l'enfer, raconte-t-il, m'agitait souvent... Je me dis : Je vais jeter cette pierre contre l'arbre qui est vis-à-vis moi ; si je le touche, signe de salut ; si je le manque, signe de damnation. Tout en disant ainsi, je jette ma pierre d'une main tremblante et avec un horrible battement de cœur, mais si heureusement qu'elle va frapper au beau milieu de l'arbre, ce qui véritablement n'était pas difficile, car j'avais eu soin de le choisir fort gros et fort près. Depuis lors, je n'ai plus douté de mon salut[2]. »

Nous ne sommes pas aujourd'hui plus exclusivement raisonnables que ne l'était Rousseau, c'est-à-dire que nous avons comme lui un coin de superstition, une disposition à rechercher les choses extraordinaires, une porte ouverte sur le champ du possible. «Byron, dit l'auteur des mémoires sur sa vie, croit sincèrement aux visions surnaturelles, car sa physionomie prend une expression grave et mystérieuse, quand il aborde un sujet de cette nature. Il m'a raconté avec le sang-froid de la conviction, que le spectre de M. Shelley était apparu dans un jardin. Les hommes les plus savants, les plus habiles logiciens ont quelquefois donné dans la superstition, témoin Johnson... La superstition ne se bornait pas chez Byron aux revenants ; il croyait aux bons et aux mauvais jours, répugnait à rien entreprendre le vendredi, à voir renverser la salière, tomber le pain ou casser un miroir[3]. »

Notre intelligence, comme nous l'avons dit et comme on le

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. II, p. 27.
2. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. I, p. 425.
3. *Mémoires sur la vie de lord Byron*, par la comtesse de Blessington.

verra mieux plus loin, accomplit deux actes différents, dont l'un est de connaître et l'autre de croire[1]? C'est un plaisir pour nous que de déployer ces deux forces intellectuelles. Le besoin de connaître engendre les sciences; le plaisir de croire produit la poésie. Il ne faut donc pas craindre que la poésie s'exile de la terre; elle est une hôte naturelle de notre âme. Les deux faces de la beauté intelligible sont le vrai et le merveilleux; d'un côté la science, de l'autre la fiction; les serviteurs de cette double beauté sont, aux différents âges de l'histoire, Thalès et Homère, Socrate et Sophocle, Euclide et Théocrite, Galilée et le Tasse, Descartes et Corneille, Bacon et Shakspeare, Cuvier et Byron.

Entre la science et la poésie se place l'éloquence. Elle emprunte son éclat tantôt de la vérité, tantôt de la fiction; elle est une logique et une science des passions chez Démosthènes; elle est une poésie et une croyance chez Bossuet[2].

### § 3. L'amour du beau proprement dit ou du beau sensible. — Caractère de ce genre de beauté.

Le mot de beauté a dans les langues une acception générale, qui s'étend au bien moral, au vrai, au merveilleux et à certains objets sensibles dont nous devons indiquer la nature. On compte la beauté morale, la beauté intelligible et la beauté sensible. Quel est le caractère commun de ces différentes beautés? c'est de s'adresser à l'esprit et non aux sens : ce qui flatte les sens peut être agréable; il n'y a de beau que ce qui flatte l'esprit. Le beau moral, ou le bien, est une conception idéale qui règle nos mœurs et qui combat nos passions sensuelles[3]; le beau intelligible, ou le vrai et le merveilleux, est l'œuvre de l'esprit qui satisfait son besoin de connaître et de croire; cette œuvre nous fait goûter un plaisir purement intellectuel, et nous élève au-dessus du grossier plaisir des sens; enfin, le

1. Voy. plus loin, livre VI.
2. Voy. les facultés intellectuelles qui s'appliquent à la poésie et à l'éloquence, plus loin, livre VIII, ch. III.
3. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. III.

beau sensible est l'objet perceptible aux sens qui exprime le beau moral ou le beau intelligible, c'est-à-dire le bien, le vrai ou le merveilleux. Un tableau, un morceau de musique, ne sont vraiment beaux, que lorsqu'ils présentent l'une ou l'autre de ces expressions.

Le beau sensible est un objet corporel, mais qui n'a pas pour effet de satisfaire les besoins du corps ; il ne cause pas une sensation, mais un sentiment [1] ; il produit un plaisir purement intellectuel. Il échappe même aux plus grossiers de nos sens : les odeurs et les saveurs sont destinées à exciter l'appétit, elles sont bonnes ou agréables, elles ne sont pas belles. La plupart des qualités saisies par le toucher et par la faculté motrice [2] sont dans le même cas : le chaud et le froid, le sec et l'humide, la dureté et la mollesse n'ont aucun caractère de beauté. Il est rare que le toucher dépourvu du secours de la vue, saisisse une étendue assez vaste ou une forme assez développée pour qu'elle paraisse belle. C'est à la vue et à l'ouïe qu'est réservé l'avantage de saisir et de goûter la beauté sensible.

Les éléments de la beauté sensible sont la grandeur, la forme, la couleur, le mouvement et le son. Ces éléments peuvent être agréables, sans être beaux : dans ce cas ils touchent les sens et non l'esprit ; ils ne deviennent beaux que s'ils sont les signes extérieurs de la beauté intelligible ou morale.

La grandeur sensible nous paraît belle lorsqu'elle est considérée comme le signe de la puissance intellectuelle ou morale [3]. Les hommes comprennent si bien l'expression de la grandeur sensible, que les rois et les magistrats s'enveloppent d'amples costumes, se font entourer de vastes cortéges, se placent sur des siéges élevés [4]. Une vaste campagne, une mon-

1. Voy. la définition de la sensation, livre VI, sect. Ire, chap. II.

2. Voy. livre VI, sect. Ire, chap. II.

3. Voy. Sur la faculté qui nous fait interpréter les signes naturels, livre VI, sect. III, chap. II.

4. Voy. *La Psychologie et la Phrénologie comparées*, par Ad. Garnier, p. 364-5.

tagne inaccessible, un océan sans limites, l'étendue infinie des cieux nous remplissent d'admiration ; les barbares mêmes ressentent avec transport la beauté de ces spectacles. Un voyageur européen conduisait sur un des fleuves de l'Afrique une flottille montée par des nègres : il débouche tout à coup dans un lac immense ; les nègres se lèvent à cet aspect, poussent des cris d'admiration et manifestent leur joie par les détonations de leurs armes à feu [1]. La voûte céleste paraît à nos yeux comme le signe extérieur de la grandeur divine. Un illustre écrivain de nos jours montre éloquemment que l'idée d'une divinité unique donne à la grandeur de la nature une signification plus auguste que ne pouvaient le faire les croyances de l'antiquité. « Libres de ce troupeau de dieux ridicules qui les bornaient de toutes parts, les bois se sont remplis d'une divinité immense. Le don de prophétie et de sagesse, le mystère et la religion semblent résider éternellement dans leurs profondeurs sacrées. Le voyageur s'assied sur le tronc d'un chêne pour attendre le jour ; il regarde tour à tour l'astre des nuits, les ténèbres, le fleuve ; il se sent inquiet, agité, et dans l'attente de quelque chose d'inconnu ; un plaisir inouï, un plaisir extraordinaire fait palpiter son sein, comme s'il allait être admis à quelque secret de la divinité... Il faut plaindre les anciens qui n'avaient trouvé dans l'Océan que le palais de Neptune et la grotte de Protée ; il était dur de ne voir que les aventures des Tritons et des Néréïdes dans cette immensité des mers, qui fait naître en nous un vague désir de quitter la vie, et de nous confondre avec son auteur [2]. »

Les formes symétriques sont évidemment des marques d'une intelligence qui conçoit et qui cherche l'unité. Suivant l'ingénieuse remarque d'Hutcheson, entre plusieurs figures, nous aimons le mieux celle qui, avec la même symétrie, contient un plus grand nombre de côtés, ou celle qui, avec le même nombre de côtés, présente le plus de symétrie. Ainsi, dans la forme que nous donnons aux salles de nos

1. Caillé, *Voyage en Afrique*.
2. *Génie du christianisme*, édit. 1823, t. II, p. 241.

édifices, nous préférons le carré au triangle, l'hexagone au carré, l'octogone à l'hexagone et le cercle à l'octogone. La symétrie est la même dans ces figures, mais le nombre des parties est plus riche dans celles qui sont préférées. D'un autre côté, le triangle scalène nous plaît moins que l'isocèle, et l'isocèle moins que l'équilatéral. Ici le nombre des parties est égal; mais la symétrie n'existe pas dans la première figure et elle est moindre dans la seconde que dans la troisième[1]. Si de deux formes régulières la plus riche nous paraît la plus belle, c'est qu'elle est une plus grande manifestation de l'intelligence qui soumet la variété à l'unité.

Chaque figure régulière a d'ailleurs une expression propre qu'on aperçoit dans les monuments de l'architecture. Le cube et le prisme offrent plus de symétrie que la pyramide ou l'obélisque, et cependant on élève un obélisque ou une pyramide sur un tombeau, parce que la base de ces monuments étant plus large que le sommet, ils expriment mieux le repos éternel. C'est pour la même raison que les colonnes d'un temple sont légèrement renflées vers leur base[2].

On a remarqué depuis longtemps que le caractère propre de l'architecture égyptienne est l'expression de la stabilité et de l'éternité. Ce ne sont pas seulement les pyramides et les obélisques qui s'élargissent vers leur base; tous les palais et tous les temples de l'Égypte présentent des lignes obliques, qui convergent vers le sommet et s'écartent vers le sol, pour y prendre une plus ferme assiette. Les piliers sont larges, courts, placés à peu de distance les uns des autres, chargés de signes et d'inscriptions qui en augmentent la masse; d'amples chapiteaux s'étendent pour supporter de lourds entablements. Le sphinx, couché non loin de la pyramide, soulève à peine sa tête colossale, proportionnée à la masse de la montagne de pierre dont il semble être le gardien. D'autres colosses sont assis dans l'attitude de l'immobilité; le voyageur, qui

1. *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, traité Ier, section II, § 3.

2. *Id.*, traité Ier, sect. IV, § 5.

les contemple, atteint à peine à la hauteur de leurs pieds; et il faut tout un peuple pour traîner sur le sable la tête écroulée de la statue de Memnon.

Sans quitter la terre d'Égypte, on peut apercevoir le contraste des monuments du style grec avec les édifices du style égyptien : le portique du théâtre d'Antinoé et la colonne de Pompée, dans Alexandrie, nous présentent des formes plus élégantes, plus légères, moins fortement implantés sur le sol que les piliers égyptiens. Les temples de la Grèce sont bâtis sur les monts, et en les contemplant nous portons vers les cieux nos regards et notre pensée. « Il faut, dit Socrate, aux temples et aux autels des lieux élevés et solitaires; il est doux, en priant, d'étendre au loin ses regards, et de goûter le calme et le silence, en s'approchant de l'autel [1]. »

Dans l'architecture des Grecs, l'œuvre de l'intelligence se dégage de plus en plus des entraves de la matière brute. Entre leurs mains, le pilier égyptien reçoit des cannelures régulières, qui diminuent l'ampleur de sa masse et il se débarrasse de son lourd chapiteau. Bientôt les cannelures, qui n'étaient séparées que par une arête presque imperceptible, laissent entre elles une surface plate, qui, plus saisissable à l'œil et répétée symétriquement, donne au fût de la colonne plus d'élégance et de richesse; le chapiteau se décore d'oves, de perles et de volutes; et la colonne, qui posait autrefois sur le pavé de l'édifice, en est séparée par une base formée de moulures plates et arrondies. L'art fait un nouveau progrès : le chapiteau grandit sans rien perdre de sa légèreté; il prend la forme d'un vase ou d'une corbeille, il s'enveloppe d'un triple rang de feuilles d'acanthe et augmente le nombre de ses volutes. A la base de la colonne s'ajoute un piédestal qui l'éloigne encore du sol, et dont les moulures représentent des trèfles et des feuillages. L'entablement suit les métamorphoses de la colonne. Il était composé, en Égypte, d'une architrave et d'une corniche, également pesantes et massives. En Grèce, ces deux parties allégées et décorées, sont séparées par une frise, qui reçoit

1. Xénophon, *Mémoires*, livre III, ch. VIII.

d'abord l'ornement des triglyphes. Plus tard de riches bas-reliefs représentant des personnages en action, font briller sur le front de l'édifice le sentiment et l'intelligence.

L'architecture du moyen âge présente les mêmes révolutions. Du v^e^ au xi^e^ siècle, elle exprime la stabilité comme en Égypte. Les pleins cintres s'appuient sur des pieds-droits ou sur des piliers larges et bas; le temple est nu, austère, de petite dimension, et quelquefois sous son pavé est cachée une crypte ou église souterraine. C'est le symbole d'une religion longtemps combattue et encore souffrante. Au siècle de Grégoire VII, la religion chrétienne augmente ses conquêtes et le temple s'agrandit avec elle : le chœur s'élargit, s'élève au-dessus du sol et s'entoure de galeries latérales. Les bras de l'église s'étendent en croix; les piliers s'allongent, se divisent en groupes de sveltes colonnes; à l'intérieur les corniches sont ornées d'étoiles, de chevrons, de torsades, de losanges, de méandres et de figures humaines, dont les traits divers expriment les vices et les vertus. Au xii^e^ et au xiii^e^ siècle, le temple s'élève de plus en plus au-dessus des demeures humaines et même du palais des rois; l'arcade se termine en pointe pour monter avec plus de légèreté et de grâce jusqu'au sommet de l'édifice. Le plein cintre demandait à s'appuyer sur des piliers dont la hauteur fût dans une certaine proportion avec la largeur de l'arcade; plus hardi, l'arc ogival, comme un fer de lance, termine élégamment les lignes les plus allongées. Les chapiteaux des colonnes imitent les feuilles d'acanthe et les formes employées dans les plus beaux temps de la Grèce; une élégante tribune sépare le chœur d'avec la nef; au dehors, la façade se divise symboliquement en trois parties, comme une image de la Trinité sainte, et au-dessus des portes se dessinent des frontons triangulaires, dont les côtés sont semés de fleurons, et dont les sommets aigus montent au pied des tours. Celles-ci forment un édifice sur un édifice, et semblent vouloir pénétrer dans les cieux. Les fenêtres, qui s'ouvraient déjà depuis le pavé jusqu'à la voûte, s'accouplent deux à deux, reçoivent entre leurs ogives une rosace transparente et s'enveloppent dans

une troisième et plus vaste ogive. Les murs sont découpés à jour ; ils se retirent pour faire place à un édifice de verre, auquel des arcs-boutants évidés et hardis semblent moins apporter un soutien qu'un ornement de plus et une grâce nouvelle. Des chapelles latérales se groupent autour de la nef, et, faisant saillie au dehors, représentent comme autant de petits temples qui viennent s'appuyer sur le premier. Bientôt le soin et même la recherche se font sentir dans tous les détails de l'édifice : les clefs de voûte sont ciselées ou pendent en panaches renversés. Le côté de l'arcade ogivale, au lieu de se former d'un seul arc de cercle, en comprend deux en sens opposé; les meneaux des fenêtres, les rayons des rosaces, les supports des balustrades affectent les sinuosités et les pointes de la flamme. Les statues sont semées avec profusion et se pressent comme une foule à la porte des temples. Enfin on voit paraître partout l'expression, le symbole, l'intelligence; on cache la matière sous la forme et suivant la doctrine enseignée dans le temple, on anéantit le corps pour ne laisser resplendir que l'esprit.

Si la forme exprime dans la nature inanimée et immobile la vie et l'intelligence, elle est encore plus expressive dans la plante, qui est en partie animée, qui naît, se nourrit, s'accroît, se développe et meurt. La fleur dispose ses pétales en coupe, en vase, en croix, en grappe ou en couronne; quelquefois elle les ouvre et elle les ferme à l'arrivée et au départ du soleil; elle se tourne vers l'astre du jour, elle écarte sa tête de celle de ses voisines pour recevoir plus d'air, et se faire bercer par le vent. Les poëtes ont senti la ressemblance de la fleur et de la jeunesse. « Euryale s'affaisse sous le coup mortel; le sang coule sur sa blanche poitrine, sa tête se penche sur ses épaules : c'est ainsi que la fleur de pourpre tranchée par la charrue languit et meurt, ou que les pavots chargés de pluie inclinent leur tête sur leur tige fatiguée[1]. » Quand on parle de la majesté du chêne, il semble qu'on veuille exprimer plutôt une qualité morale, que l'élévation ou la vaste étendue de ses rameaux.

1. *Énéide*, IX, 433 et suiv.

Qui ne comprend la signification différente du peuplier et du saule? Qui ne s'aperçoit que si on les remplace l'un par l'autre dans un paysage, le caractère moral du site en est changé? Les Grecs voyaient dans le frais vallon de Tempé un séjour aimé des dieux, et ils plaçaient l'entrée des enfers dans une contrée stérile où les rochers et les monts étaient comme déchirés et tordus par un pouvoir malfaisant.

L'animal emprunte aussi sa beauté du caractère moral que sa figure exprime. « L'extérieur du lion ne dément point ses grandes qualités intérieures; il a la figure imposante, le regard assuré, la démarche fière, la voix terrible... Le cheval semble vouloir se mettre au-dessus de son état de quadrupède en élevant la tête; dans cette noble attitude, il regarde l'homme face à face... Sa crinière accompagne bien sa tête, orne son cou et lui donne un air de force et de fierté... Les grâces de la figure, la beauté de la forme répondent, dans le cygne, à la douceur du naturel; il plaît à tous les yeux, il décore, embellit tous les lieux qu'il fréquente; on l'aime, on l'applaudit, on l'admire; nulle espèce ne le mérite mieux; la nature, en effet, n'a répandu sur aucune autant de ces grâces nobles et douces qui nous rappellent l'idée de ses plus charmants ouvrages : coupe de corps élégante, formes arrondies, gracieux contours, blancheur éclatante et pure, mouvements flexibles et ressentis, attitudes tantôt animées, tantôt laissées dans un mol abandon... Tout le peint comme l'oiseau de l'amour, tout justifie la spirituelle et riante mythologie d'avoir donné ce charmant oiseau pour père à la plus belle des mortelles[1]. »

Mais c'est la figure de l'homme qui présente la plus claire et la plus vive expression. « Tout marque dans l'homme, même à l'extérieur, sa supériorité sur tous les êtres vivants : il se soutient droit et élevé; son attitude est celle du commandement. Sa tête regarde le ciel et présente une face auguste sur laquelle est imprimé le caractère de sa dignité; l'image de l'âme y est peinte par la physionomie; l'excellence de sa nature perce à travers les organes matériels et anime d'un feu

1. Buffon, édit. 1804, t. IV, p. 28; t. V, p. 244-5; t. IX, p. 142.

divin les traits de son visage. Son port majestueux, sa démarche ferme et hardie annoncent sa noblesse et son rang; il ne touche à la terre que par les extrémités les plus éloignées, il ne la voit que de loin et semble la dédaigner...[1] »

Le beauté de la figure consiste donc dans les signes de l'intelligence et des qualités morales. Le jeune aveugle, auquel Cheselden donna la vue, et qui, avant de l'acquérir, s'était formé l'idée de la beauté, en partie par le toucher, en partie par l'imagination[2], s'attendait à trouver cette beauté empreinte sur le visage des personnes qui avaient été pour lui les plus bienveillantes. La laideur vient du désordre qui n'impose aucune règle à la matière, et surtout des signes qui peignent la langueur de l'esprit ou les vices du cœur, et font ressembler la face de l'homme à celle des animaux les plus grossiers.

C'est surtout dans les chefs-d'œuvre du ciseau antique qu'éclate la beauté de la forme humaine. La sculpture de la Grèce ne s'attache pas à exprimer la stabilité et l'éternité comme celle de l'Égypte, mais le mouvement, la vie, les actions de l'âme, comme disait Socrate[3]. Dédale, qui, le premier, introduisit les beaux-arts en Grèce, débarrassa les figures des bandelettes qui les pressaient et les captivaient en Égypte; il ne les représenta pas assises, mais debout et dans l'attitude du mouvement; d'où s'est répandue cette fable que Dédale faisait des statues qui marchaient. Il a, sans doute, donné les premiers modèles de cette Amazone qui tend son arc et s'apprête à frapper l'ennemi, et surtout de cette Diane fière et agile, marchant d'un pas aussi rapide que la biche merveilleuse qui s'élance à ses pieds. On n'aperçoit en Grèce que deux figures de grandeur colossale : le Jupiter olympien et le lion de Chéronée. Toutes les autres sont à peu près conformes aux proportions de la taille humaine; l'artiste emploie le moins de matière qu'il peut : une trop grande étendue rendrait la forme moins sensible, et

1. Buffon, *De la jeunesse et de l'âge viril*, édit. 1804, t. III, p. 134.
2. Voy. plus loin, liv. VI, sect. II, chap. II.
3. Τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα, Xénophon, *Mémoires*, livre III, chap. X, § 6

c'est surtout dans la forme que résident l'harmonie et l'expression. La finesse de l'esprit se peint dans cette statue de Mercure, qui, le doigt levé, semble indiquer la route; l'attention est fortement empreinte dans l'attitude de ce guerrier, que l'histoire de l'art appelle Jason, et qui écoute tout en rattachant sa sandale. Les statues des Muses représentent ces déesses complétement vêtues pour ne montrer en elles que la figure, c'est-à-dire la principale expression de la pensée; elles sont plongées dans une méditation profonde : l'artiste nous enseigne par là que l'inspiration n'est rien sans le travail, et nous rappelle que l'une des trois Muses primitives s'appelait la Réflexion[1]. Vénus est représentée tantôt à demi vêtue, tantôt voilée seulement de sa pudeur. Des lignes onduleuses dessinent les contours du corps de la déesse; ses membres arrondis sont délicatement attachés, ils semblent légers et mobiles; elle pose à peine sur le sol et se balance mollement sur elle-même. Ce qui nous charme le plus en elle, c'est la douceur et la grâce répandues dans toute sa personne et dans les traits de son visage. Aucune passion mauvaise, aucun sentiment de colère ou d'envie n'a jamais plissé ce front si pur, fermé ces lèvres souriantes, contracté ces membres moelleux et tranquilles. Ce n'est pas la Vénus vulgaire[2], ce n'est pas cette mère de l'amour corporel, dont l'esprit et le cœur sont corrompus, qu'on aime et qu'on déteste à la fois, c'est la Vénus céleste de Socrate[3], la mère de l'amour intellectuel, celle qui est plus belle encore par l'âme que par le corps, et chez qui la beauté extérieure n'est qu'une enveloppe et une expression de la beauté interne. L'artiste lui a conservé, dans l'âge adulte, les formes de l'enfance et de la virginité; elle aime les belles actions, la tempérance, le courage, la justice; elle enseigne à bien dire et à bien faire, et ce n'est qu'en demeurant irréprochable que l'on conserve son amour[4].

Les tendres regrets de l'amitié se peignent dans le groupe

1. Μελέτη.
2. Πάνδημος, Xénophon, *Banquet*, VIII.
3. Οὐρανία, Xénophon, *Banquet*, VIII.
4. Xénophon, *Banquet*, VIII. Platon, *Banquet*, édit. H. E., t. III, p. 180, édit. Tauch., t. VII, p. 220.

appelé faussement Castor et Pollux, où l'on voit deux jeunes hommes, qui, la tête penchée, semblent rêver près d'un tombeau, et dont l'un renverse une torche et l'éteint sur un autel, tandis que l'autre, doucement appuyé sur le premier, paraît contempler un gage laissé par un être chéri. Une douce étreinte unit ces trois Grâces qui ont été imitées, mais non surpassées par le ciseau moderne, et qui, les bras entrelacés, confondent leurs âmes dans un long regard mutuel. Le désespoir se montre dans ce guerrier qui lève les yeux au ciel en soutenant le corps inanimé de son ami, dont la tête et les bras pendent vers la terre. D'autres œuvres de la sculpture antique respirent l'équité, le dévouement, la grandeur d'âme. Tel est le caractère qui marque la plupart des statues d'Hercule, et surtout celle où ce dompteur de monstres, si puissant et si redouté, tient sur son bras un petit enfant qui lui sourit et le caresse. Le courage luttant pour la justice brille dans cette Minerve qui, le casque en tête, le bouclier au bras, la lance au poing, s'avance avec fierté et douceur, et promet la modération dans le combat et la clémence après la victoire. Nous laissons de côté d'autres chefs-d'œuvre tout aussi éclatants qu'il est inutile de décrire après Winckelmann[1].

La couleur présente une expression moins claire et surtout moins variée que la forme. Il serait puéril de rechercher le sens particulier de chacune des nuances de l'arc-en-ciel, et de vouloir indiquer dans un tableau de Rubens la signification des couleurs dont il peint les vêtements de ses personnages. Il faut même convenir que la couleur est le plus souvent simplement agréable. Elle ne nous paraît vraiment belle que quand elle contribue à l'expression du tableau. Un ciel couvert nous inspire un sentiment de tristesse qu'il semble partager avec nous. Quand il brille d'une couleur vive, il nous ranime et nous réjouit. Le mot de sérénité exprime également l'azur des cieux et la tranquillité de l'âme. Le deuil et la vieillesse recherchent les couleurs sombres ; les teintes éclatantes s'assortissent à la jeunesse et à la gaîté.

1. Voy. *l'Histoire de l'art.*

La couleur contribue à la beauté de l'architecture : le soleil étend sur les monuments de la Grèce un éclat doré qui en fait ressortir tous les contours et qui donne aux temples un air de joie et de fête. Les marbres de diverses couleurs augmentent la magnificence de portiques. Les anciens peignaient de teintes variées l'intérieur et l'extérieur des temples, des palais, et même des plus modestes demeures.

La campagne, par un jour sombre qui confond toutes les nuances, est moins belle que lorsque le soleil, comme un peintre habile, diversifie les arbres par des teintes d'or et de pourpre, étend une couleur d'émeraude sur les prairies, réfléchit un ciel clair dans les eaux et fait ressortir les objets lumineux par l'opposition des ombres épaisses.

Il semble que notre pensée prenne un plus libre essor quand nous contemplons les ciels transparents des paysages de Berghem ou de Claude le Lorrain, la profondeur des lointains, la légèreté de l'air que représentent les toiles de Ruysdael. C'est par l'habile emploi de la couleur que le Titien a redoublé le secret du désert dans lequel saint Jérôme ensevelit sa méditation, et que Rubens a rempli de tant de mélancolie la fuite de la sainte famille, éclairée seulement par le reflet de la lune sur les eaux.

Sans la couleur, la figure humaine n'atteint pas à toute la force de son expression. Il y a une couleur du teint qui dénote le mâle courage, une autre qui exprime la grâce et la pudeur. « La vivacité ou la langueur des yeux, dit Buffon, fait un des principaux caractères de la physionomie, et leur couleur contribue à rendre ce caractère plus marqué... Les plus beaux yeux sont ceux qui paraissent noirs ou bleus; la vivacité et le feu, qui font le principal caractère des yeux, éclatent plus dans les couleurs foncées que dans les demi-teintes de couleurs; les yeux noirs ont donc plus de force d'expression et plus de vivacité; mais il y a plus de douceur et peut-être plus de finesse dans les yeux bleus... Après les yeux, les parties du visage qui contribuent le plus à marquer la physionomie sont les sourcils. Comme ils sont d'une nature différente des autres parties, ils sont plus apparents par

ce contraste et frappent plus qu'aucun autre trait : les sourcils sont une ombre dans le tableau, qui en relève les couleurs et les formes. Les cils des paupières font aussi leur effet : lorsqu'ils sont longs et garnis, les yeux en paraissent plus beaux et le regard plus doux... La couleur vermeille des lèvres, la blancheur de l'émail des dents tranchent avec tant d'avantage sur les autres couleurs du visage, qu'elles paraissent en faire le point de vue principal... Les joues sont des parties uniformes, qui n'ont par elles-mêmes aucun mouvement, aucune expression, si ce n'est par la rougeur ou la pâleur, qui les couvre involontairement dans les passions différentes... On rougit dans la honte, la colère, l'orgueil, la joie; on pâlit dans la crainte, l'effroi et la tristesse[1]. »

Retracez-vous la tête de Van Dyck, due à sonp ropre pinceau : la vive couleur des yeux, l'ivoire éclatant d'un front élevé, la teinte d'or de la chevelure à demi soulevée, qui couronne le front comme d'une auréole, font resplendir sur la figure la flamme intérieure du génie. Par l'opposition des ombres et de la lumière, Rembrandt fait paraître sur le front de ses personnages la pensée et la passion. Dans une œuvre d'Annibal Carrache qui retrace la naissance du Christ, les ténèbres sont dissipées par la splendeur de l'enfant divin. La vertu expressive de la couleur est encore manifestée par ces chairs lumineuses, par ces corps transfigurés que Titien et Albane prêtent aux dieux et aux déesses; par cette vivacité de lumière que Paul Véronèse répand sur ses personnages qu'on voit vivre et qu'on entend parler; et enfin par cette allégorie du gouvernement de la France, où Rubens assemble tous les dieux de l'Olympe, inonde son tableau d'une éblouissante clarté, et montre qu'il aurait atteint le comble de son art si, au lieu de consentir trop souvent à peindre des réalités sans noblesse, il se fût toujours maintenu dans une sphère élevée, qui l'obligeât d'épurer son dessin et de joindre l'idéal de la forme à l'idéal du coloris.

1. *De la jeunesse et de l'âge viril, OEuv[illegible]plètes*, édit 1804, t. III, p. 136, 138, 139, 143, 146.

Les anciens ne sacrifiaient jamais à la couleur la pureté de la forme, comme le prouvent ces peintures qui représentent la Marchande d'amours, les Noces de Pélée et de Thétis, Silène et la Bacchante amusant Bacchus enfant, etc... Parmi les peintres modernes, quelques-uns, uniquement occupés de la forme, négligent la couleur, et ressemblent à des sculpteurs fourvoyés parmi les peintres; quelques autres, recherchant l'éclat et les effets expressifs du coloris, laissent la forme indécise ou incorrecte. Le mérite de la peinture est d'unir la vertu expressive de la couleur à celle de la forme; sans la première, la peinture ressemble à la gravure; sans la seconde elle manque de fondement, car la couleur n'est faite que pour orner la forme et ajouter à son expression.

La peinture a de plus que la statuaire la force expressive de la couleur, et c'est une première raison pour qu'elle soit plus belle. Elle a un second avantage, c'est de pouvoir, par l'effet de la perspective aérienne, embrasser un plus vaste espace, grouper un plus grand nombre de personnages, et enfermer sous l'unité une plus riche variété. Dans le tableau de Poussin qui représente le miracle de la manne au désert, Moïse, la main levée vers le ciel, fait sentir au peuple la bonté de Dieu; son frère se tient dans l'attitude de la piété et de l'adoration. On reconnaît entre les deux personnages la différence du révélateur et du prêtre : l'un qui a reçu directement la mission céleste et qui transmet les ordres de Dieu au peuple, l'autre qui est chargé d'entretenir la piété et de transmettre les vœux du peuple à Dieu. Devant Moïse viennent s'incliner les hommes qui murmuraient tout à l'heure et qui maintenant reconnaissent la vérité de sa parole, et, abjurant leur rébellion, déposent à ses pieds des vases remplis de la nourriture céleste. Derrière le groupe des deux chefs, les anciens tournent leurs regards en haut et remercient l'Éternel. Plus bas, sur le premier plan, une jeune femme, joyeuse de sentir le lait revenir dans sa mamelle, la présente à sa vieille mère et de la main repousse doucement son fils, en lui promettant par un sourire que son tour va venir bientôt. Vers la droite du tableau, des jeunes gens luttent entre eux

pour ramasser l'aliment si longtemps attendu; plus loin, des hommes et des femmes en remplissent des vases et des bassins; enfin tout à fait à l'extrémité, au lieu qui convient à un épisode, un homme goûte cette manne avec l'expression d'un doute qui déjà s'évanouit et fait place à la joie. Tous ces groupes se relient au principal personnage, toutes les actions convergent vers l'action centrale; l'expression se varie sans détruire l'unité.

Nous n'entreprendrons pas de décrire des tableaux qui ont été mille fois décrits, et nous nous contenterons de nommer les fresques ou Raphaël représente la poésie, la philosophie, l'humanité et la religion. On se rappelle comment, dans la dernière, le peintre représente le saint mystère de l'eucharistie comme occupant les sentiments et les pensées non-seulement de l'assemblée des hommes qui admirent, doutent, discutent, démontrent, confessent, adorent, mais de toute la cour céleste qui, suspendue dans les airs, contemple la miraculeuse transformation.

La beauté sensible est donc un objet perceptible aux sens, qui exprime la beauté intelligible ou morale, c'est-à-dire le bien, le vrai et le merveilleux, ou encore, comme le disait Socrate, les actes et les qualités de l'âme. Mais on a contesté que la beauté sensible fût un objet fixe et absolu. Les différentes races humaines, a-t-on dit, ont des couleurs et des traits différents; les Groënlandais, les Samoyèdes, les Caraïbes, les Papous ont le front plat, les lèvres grosses. Ces peuples sont-ils sensibles à la beauté européenne? ont-ils conscience de leur laideur? et dans ce cas, comment Dieu les a-t-il privés de la beauté propre à l'espèce humaine? ou bien préfèrent-ils leur figure à celle des Européens, et alors le goût du beau ne manque-t-il pas d'un objet extérieur constant, qui soit le même pour toute la terre, et n'est-il pas le résultat du caprice ou de l'habitude?

Le goût du beau sensible n'est pas plus l'effet d'un caprice qu'aucune autre inclination; il ne dépend pas de nous d'aimer ou de haïr à notre fantaisie. Nous appelons caprice une émotion dont nous ne démêlons pas la cause, mais qui a cependant

son principe dans notre nature. Le goût de la nouveauté est la cause la plus féconde de ces changements, qu'on appelle des caprices[1]; mais encore faut-il que la chose nouvelle plaise par elle-même, car la nouveauté ne peut lui servir que d'assaisonnement; une laideur nouvelle, par exemple, ne nous plairait pas par cela seul qu'elle serait nouvelle.

Quant à l'habitude, elle nous crée sans doute des affections pour des objets qui nous étaient d'abord indifférents ou désagréables[2]; mais elle ne les revêt pas pour cela du caractère de la beauté. On peut à la longue être moins choqué d'un laid visage, parce que toute émotion se calme par sa durée; mais la laideur ne se convertira pas pour cela en beauté. L'habitude, qui nous rend moins sensibles à la première, nous rend aussi moins sensibles à la seconde. L'habitude obscurcit donc la beauté qui existe, bien loin d'en faire naître une qui n'existait pas. Il y a une grande différence entre l'affection pour les objets de nos habitudes et l'affection pour la beauté : la première est grossière et égoïste; elle ne partage pas avec autrui les objets auxquels elle s'attache; la seconde est délicate, mêlée de respect et désintéressée, elle ne s'approprie pas les objets qu'elle admire, et son admiration s'augmente même au contact de l'admiration d'autrui.

Les traits du visage humain sont défigurés par les rudes travaux, les souffrances physiques et les influences d'un climat malsain. « La chaleur du climat, dit Buffon, est la principale cause de la couleur noire : lorsque cette chaleur est excessive, comme au Sénégal et en Guinée, les hommes sont tout à fait noirs; lorsqu'elle est un peu moins forte, comme sur les côtes orientales de l'Afrique, les hommes sont moins noirs; lorsqu'elle commence à devenir un peu plus tempérée, comme en Barbarie, au Mogol, en Arabie, les hommes ne sont que bruns, et enfin lorsqu'elle est tout à fait tempérée, comme en Europe et en Asie, les hommes sont blancs. On y remarque seulement quelques variétés qui ne viennent que de la manière de vivre.

1. Voy. plus loin, même livre, chap. v, § 8.
2. Voy. plus haut, même livre, chap. ii, § 8.

Par exemple, tous les Tartares sont basanés, tandis que les peuples d'Europe, qui sont sous la même latitude, sont blancs. On doit, ce me semble, attribuer cette différence à ce que les Tartares sont toujours exposés à l'air, qu'ils n'ont ni villes ni demeures fixes, qu'ils couchent sur la terre, qu'ils vivent d'une manière dure et sauvage. Cela seul suffit pour qu'ils soient moins blancs que les peuples de l'Europe, auxquels il ne manque rien de tout ce qui peut rendre la vie douce. Pourquoi les Chinois sont-ils plus blancs que les Tartares, auxquels ils ressemblent d'ailleurs par tous les traits du visage; c'est parce qu'ils habitent dans des villes, parce qu'ils sont policés, parce qu'ils ont tous les moyens de se garantir des injures de l'air et de la terre, et que les Tartares y sont perpétuellement exposés. Mais lorsque le froid devient extrême, il produit quelques effets semblables à ceux de la chaleur excessive : les Samoyèdes, les Lapons, les Groënlandais sont fort basanés. On assure même qu'il se trouve parmi les Groënlandais des hommes aussi noirs que ceux de l'Afrique. Les deux extrêmes, comme l'on voit, se rapprochent encore ici : un froid très-vif et une chaleur brûlante produisent le même effet sur la peau, parce que l'une et l'autre de ces deux causes agissent par une qualité qui leur est commune : cette qualité est la sécheresse, qui, dans un air très-froid, peut être aussi grande que dans un air très-chaud. Le froid, comme le chaud, doit dessécher la peau, l'altérer et lui donner cette couleur basanée que l'on trouve dans les Lapons... Le climat le plus tempéré est depuis le quarantième degré jusqu'au cinquantième; c'est aussi sous cette zone que se trouvent les hommes les plus beaux et les mieux faits. C'est sous ce climat qu'on doit prendre l'idée de la vraie couleur naturelle de l'homme; c'est là que l'on doit prendre le modèle ou l'unité à laquelle il faut rapporter toutes les autres nuances de couleur et de beauté. Les deux extrêmes sont également éloignés du vrai et du beau. Les pays policés situés sous cette zone sont la Géorgie, la Circassie, l'Ukraine, la Turquie d'Europe, la Hongrie, l'Allemagne méridionale, l'Italie, la Suisse, la France et la partie septentrionale de l'Espagne. Tous ces peuples sont aussi les plus beaux et les mieux faits de toute

la terre. On peut donc regarder le climat comme la cause première et presque unique de la couleur des hommes. Mais la nourriture, qui fait à la couleur beaucoup moins que le climat, fait beaucoup à la forme. Des nourritures grossières, malsaines ou mal préparées peuvent faire dégénérer l'espèce humaine Tous les peuples qui vivent misérablement sont laids et mal faits. Chez nous-mêmes, les gens de la campagne sont plus laids que ceux des villes, et j'ai souvent remarqué que, dans les villages où la pauvreté est moins grande que dans les autres villages voisins, les hommes sont mieux faits et les visages moins laids. L'air et la terre influent beaucoup sur la forme des hommes, des animaux et des plantes. Qu'on examine, dans le même canton, les hommes qui habitent les terres élevées, comme les coteaux ou le dessus des collines, et qu'on les compare avec ceux qui occupent le milieu des vallées voisines, on trouvera que les premiers sont agiles, dispos, bien faits, spirituels, et que les femmes y sont communément jolies; au lieu que dans le plat pays, où la terre est grasse, l'air épais et l'eau moins pure, les paysans sont grossiers, pesants, mal faits, stupides, et les paysannes presque toutes laides... Ainsi tout concourt à prouver que le genre humain n'est pas composé d'espèces essentiellement différentes entre elles; qu'au contraire, il n'y a eu originairement qu'une seule espèce d'hommes qui, s'étant multipliée et répandue sur toute la surface de la terre, a subi différents changements par l'influence du climat, par la différence de la nourriture, par celle de la manière de vivre, par les maladies épidémiques et aussi par le mélange varié à l'infini des individus plus ou moins ressemblants; que d'abord ces altérations n'étaient pas si marquées et ne produisaient que des variétés individuelles; qu'elles sont ensuite devenues variétés de l'espèce, parce qu'elles sont devenues plus générales, plus sensibles et plus constantes par l'action continuée des mêmes causes; qu'elles se sont perpétuées et qu'elles se perpétuent de génération en génération, comme les difformités ou les maladies des pères et mères passent à leurs enfants, et qu'enfin, comme elles n'ont été produites originairement que par le concours de causes extérieures et accidentelles, qu'elles

n'ont été confirmées et rendues constantes que par le temps et l'action continuée de ces mêmes causes, il est très-probable qu'elles disparaîtraient aussi peu à peu et avec le temps, ou même qu'elles deviendraient différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui, si ces mêmes causes ne subsistaient plus, ou si elles venaient à varier dans d'autres circonstances et par d'autres combinaisons[1]. »

La laideur des tribus barbares et sauvages tient donc à des causes extérieures et accidentelles, comme celle des hommes qui, chez nous, sont condamnés depuis une longue suite de générations à la misère et à la souffrance. Dans le moyen âge, le vilain était astreint à de rudes travaux, et son nom avait fini par signifier la laideur; le noble menait une vie plus facile et plus douce, et son nom exprimait une des qualités les plus précieuses de l'attitude et des traits du visage.

Le goût de la beauté sensible s'altère chez les peuplades sauvages par le spectacle habituel des formes qu'ils ont sous les yeux; mais un changement de mœurs, une vie plus heureuse, en faisant peu à peu disparaître la difformité de leurs traits, amènerait chez eux la pureté du goût. On remarque déjà que, chez les peuplades noires où l'existence est plus douce, le caractère du visage se rapproche du type européen. Les Yolofs, qui sont les plus civilisés des peuples du Sénégal, sont, au rapport de Buffon, bien proportionnés et d'une taille assez élevée; les traits de leur visage sont moins durs que ceux des autres nègres; les femmes, surtout, ont les traits réguliers. Ils ont les mêmes idées que nous à l'égard de la beauté; car ils veulent de grands yeux, une petite bouche, des lèvres proportionnées et un nez bien fait[2]. Tout le monde connaît la douceur du climat de Taïti et la facilité de la vie dans cette île féconde; aussi, dit Samuel Wallis, les insulaires de Taïti sont-ils grands, bien faits, agiles et d'une figure agréable. Toutes les femmes sont jolies et quelques-unes d'une grande beauté[3].

1. *Variétés dans l'espèce humaine, OEuvres complètes de Buffon*, édit. 1804, t. III, p. 338-342.
2. *Ibid.*, p. 289.
3. *Ibid.*, p. 245.

Ajoutez à cela que les plus horribles difformités des sauvages ne leur viennent pas de la nature : Buffon nous apprend encore, d'après le père Du Tertre, que s'il y a, chez les Caraïbes, des hommes qui ont le front plat et le nez aplati, cette forme ne leur est pas naturelle : ce sont les pères et les mères qui aplatissent ainsi la tête de l'enfant quelque temps après qu'il est né. Cette espèce de caprice qu'ont les sauvages d'altérer la figure naturelle de la tête est assez générale[1], et Buffon, cherchant la cause de cet usage, la trouve dans le désir qu'ils ont de se rendre plus redoutables à l'ennemi. « Un voyageur, dit-il, parle d'une nation d'Indiens qui ont le cou si court et les épaules si élevées, que leurs yeux paraissent être sur leurs épaules et leur bouche dans leur poitrine. Cette difformité si monstrueuse n'est sûrement pas naturelle, et il y a grande apparence que ces sauvages qui se plaisent tant à défigurer la nature en aplatissant, en arrondissant, en allongeant la tête de leurs enfants, auront aussi imaginé de leur faire rentrer le cou dans les épaules : il ne faut, pour donner naissance à toutes ces bizarreries, que l'idée de se rendre, par ces difformités, plus effroyables et plus terribles à leurs ennemis. Les Scythes, autrefois, aussi sauvages que le sont aujourd'hui les Américains, avaient apparemment les mêmes idées, qu'ils réalisaient de la même façon, et c'est ce qui a sans doute donné lieu à ce que les anciens ont écrit au sujet des hommes acéphales ou cynocéphales[2]. »

Tous les peuples aiment les couleurs vives et les formes régulières ; ils se couvrent et même se surchargent d'ornements. Il ne faut pas croire que le goût de la parure soit le fruit de la civilisation ou, comme on le dit, l'effet de la corruption des mœurs. Les barbares et les sauvages s'abandonnent à cette inclination. Les Madianites portaient des bagues d'or, des colliers, des boîtes de senteur ; leurs rois étaient revêtus de robes d'écarlate, et des chaînes ornaient le cou de leurs chameaux[3]. Les Abyssins lustrent leurs cheveux noirs, décorent leurs bou-

1. Buffon, édit. 1804, t. III, p. 320.
2. *Ibid.*, p. 326, 327.
3. *Juges*, VIII, 26.

ciers de queues de cheval, portent une tunique de toile bleue, à laquelle les plus riches font coudre une bordure de soie. Dans les cérémonies, les chefs étalent sur leurs chevaux des peaux de lions, de tigres ou de rhinocéros; ils marchent sous un dais, avec des armes ciselées et des étoffes à fleur d'or[1]. Les femmes kalmouques tressent leurs cheveux et y attachent de petites plaques de cuivre[2]. Les habitants de la Nouvelle-Guinée suspendent des anneaux à leurs oreilles[3]. Dans l'île d'Haïti, l'habillement des hommes et des femmes est fait d'une espèce d'étoffe blanche, fabriquée avec l'écorce intérieure des arbres; les plumes, les fleurs, les coquillages et les perles font partie de leurs ornements[4].

Mais le défaut d'industrie des peuples barbares les rend incapables de tisser des étoffes, et fait qu'ils exécutent sur leurs corps les ornements qui plaisent à leurs yeux. Les femmes mogoles peignent sur elles-mêmes des fleurs de couleurs diverses avec le suc des racines, de manière que leur peau paraît comme une étoffe à fleurs[5]. Les nègres de Kivri ont pour vêtement une peau de tigre ou de léopard serrée autour de la taille; leurs cheveux nattés sont enduits de terre rouge, et leur visage est sillonné ou tatoué de petites coupures teintes d'indigo. Le tatouage des noirs d'Éboé est imprimé à la tempe et représente une flèche dont la pointe est tournée vers l'œil[6].

D'un autre côté, la vanité ou le désir de briller plus que nos semblables engendre la profusion des ornements et détruit le bon goût chez les peuples sauvages comme chez les peuples civilisés. On aperçoit chez les barbares des coutumes qui rappellent les coiffures et les vêtements qu'on portait en France au XVIIIe siècle.

« Les naturels de Fernando-Po ont un genre d'ajustement qu'ils regardent comme une parure. Leurs longs cheveux hor-

1. *Lettres édifiantes*, édit. 1786, t. III, p. 304.
2. Buffon, *Variétés dans l'espèce humaine*, édit. 1804, t. III, p. 256.
3. *Ibid.*, p. 265.
4. *Ibid.*, p. 266.
5. *Ibid.*, p. 273.
6. *Voyages des frères Lander aux bords du Niger*, ch. IX.

riblement mêlés se distinguent à peine sous un enduit de terre rouge et d'huile de palmier; quoique cette coiffure impénétrable soit un abri suffisant contre toutes les intempéries de l'air, ils se parent encore d'une sorte de bonnet fait avec des herbes sèches, bordé de plumes de coq et de coquillages artistement placés à distance les uns des autres. Quelques-uns y ajoutent, sur le devant, des cornes de bélier. Pour fixer cet attirail sur la tête, on se sert d'un morceau de bois ou d'un os affilé, qui traverse la chevelure de part en part. Le visage est aussi enduit d'argile rouge et d'huile de palmier, ainsi que toutes les autres parties du corps, de telle sorte qu'il est presque impossible de deviner la couleur de la peau. Ils ont une ceinture faite de feuilles ou d'herbes sèches. Enfin, ils ornent leur cou, leurs bras et leurs jambes avec des chapelets de vertèbres, d'os, de coquillages, de verroteries ou de morceaux de noix de coco; ils font de ces ornements des petits paquets qu'ils suspendent en profusion autour de leurs reins[1].» On retrouve dans cette surcharge d'ornements les extravagantes parures des femmes de la cour de Louis XV, la poudre dans la chevelure, le fard et les mouches sur le visage et ces monstrueux attirails, que le duc de Saint-Simon appelait des édifices de fil d'archal, et d'énormes rondaches de paniers. Mais même à travers les erreurs de ce goût, gâté par la vanité, on aperçoit toujours un amour naturel de l'ornement ou de la parure, dont les éléments sont les couleurs vives et les formes régulières.

Il résulte de ce que nous venons de dire, que la laideur des tribus barbares est due à des causes accidentelles, que l'altération du goût peut disparaître avec ces causes, que partout où la condition s'améliore, où le climat s'adoucit, le caractère de la figure se rapproche du type européen; il est donc permis de croire que la beauté de la figure et de la couleur est un signe de progrès, que toutes les variétés de l'espèce humaine sont destinées à l'acquérir, que l'amour du beau sensible est une inclination naturelle, et l'un des penchants les plus conformes aux desseins d'une sage providence.

1. *Voyages des frères Lander aux bords du Niger*, chap. XXI.

Le mouvement augmente encore la beauté de la grandeur, de la forme et de la couleur. « Le jeune homme se mit à danser: voyez, dit Socrate, comme il est encore plus beau dans ses mouvements que dans le repos[1]. » Nous aimons à suivre de l'œil le nuage qui flotte dans les airs, le cygne qui vogue sur les eaux, le cheval qui prend sa course dans la campagne, les bataillons dont la masse s'ébranle tout entière, les navires qui, les voiles déployées, s'avancent sur la surface des flots et ressemblent à des villes qui se mettraient en mouvement.

Nous avons vu comment la grandeur, la figure et la couleur doivent leur beauté à leur vertu expressive : il en est de même du mouvement. Un mouvement régulier est toujours le signe d'une intelligence qui le dirige; cette régularité est une des causes du charme de la danse; il s'y joint l'expression des dessins formés par les poses, les attitudes et les évolutions des danseurs. Si la peinture est une statuaire avec la couleur de plus, la danse est une peinture à laquelle s'ajoute le mouvement. Rien n'est plus charmant que ces danses entrelacées des Heures, des Muses ou des Bacchantes qu'on voit sculptées sur les vases ou dans les bas-reliefs antiques. L'œil glisse le long de la ligne sinueuse formée par les mains unies qui relient le chœur de la danse, et il contemple avec délices ces pas qui touchent à peine la terre. « Le festin serait plus agréable, dit encore Socrate, si ces jeunes danseurs représentaient ces chœurs de danse formés par les Grâces, les Saisons et les Nymphes[2]. »

Le geste et l'action prennent, dans le drame, un caractère plus expressif encore que dans la danse : ils le doivent à la plus claire des expressions, c'est-à-dire à la parole. La peinture ajoutait à la statuaire le développement dans l'espace; le drame ajoute à la peinture le développement dans le temps. La sculpture pouvait nous représenter la malheureuse Iphigénie au pied de l'autel de Diane : le bas-relief d'un vase antique place auprès de la victime Calchas, Agamemnon, Achille. La peinture pourrait y joindre toute l'armée des Grecs pressant le sa-

1. Xénophon, *Banquet*, chap. II, § 15.
2. *Id. ibid.*, chap. VII.

crifice; mais le drame remonte dans le passé et se prolonge dans l'avenir. Il nous représente la jeune fille arrivant dans le camp fatal avec la joie d'une fiancée, et de la fiancée d'Achille; surprise de la froideur et du trouble d'Agamemnon, inquiète sur les desseins de son amant, rassurée de ce côté et bientôt frappée par l'arrêt cruel de son père, suppliant son amant d'épargner l'auteur de ses jours, promettant à celui-ci, par un effort héroïque, de se soumettre, et, par un retour de la nature, lui montrant le regret des honneurs qui environnaient sa vie et cette fin marquée si près de sa naissance; sauvée un instant, puis, bientôt livrée par la trahison d'une rivale; rappelant son courage et ne songeant plus qu'au devoir envers son père; marchant d'un pas ferme à l'autel, et, quand la jalouse Ériphyle est prise pour victime à sa place, s'affligeant dans la commune allégresse et pleurant la coupable qui voulait lui ravir le jour.

Tels sont les riches développements qui font du drame une expression plus claire et plus complète de la beauté que la statuaire et la peinture; mais la richesse ne doit pas briser l'unité, et nous voulons retrouver, dans les amples détours de la scène, toujours la même Iphigénie, constante à elle-même, combattue entre le regret de la vie et le respect pour son père, telle qu'elle devait déjà nous apparaître dans la statue, sur un seul point de l'espace et du temps.

L'expression du drame est plus riche encore lorsque la musique s'y ajoute. Il y a déjà dans le drame la parole, c'est-à-dire le timbre de la voix et l'articulation[1]. Chacun de ces éléments a son expression indépendante du sens des mots. Il y a des voix humaines dont le timbre résonne comme l'accent de la pitié, de la bienveillance, de l'enthousiasme. Notre accent varie suivant la passion qui nous anime, suivant la personne à qui nous adressons la parole. Rien n'est plus doux à entendre que la voix de deux amis qui s'entretiennent paisiblement de choses graves et touchantes. Les amants trouvent dans leurs entretiens des sons de voix qu'ils n'ont que pour eux seuls. Une ar-

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, ch. II.

ticulation molle et indistincte dénote une intelligence faible et des sentiments confus; une articulation nette et claire met le cœur en évidence et grave au dehors la pensée.

Au timbre et à l'articulation la versification antique ajoutait le rhythme[1], et la versification moderne ajoute le retour régulier de l'accent ou de la rime[2]. Cette régularité mêlée de variété, est naturellement agréable à l'oreille, sans réflexion; et par réflexion, elle paraît belle, si on l'envisage comme une marque de l'intelligence qui établit l'unité dans la variété.

Le timbre, l'articulation et le rhythme sont embellis dans la musique par l'intonation, c'est-à-dire par la mélodie et l'harmonie[3]. Comme le coloris, la musique a deux expressions bien tranchées et bien claires : celle de la joie et celle de la tristesse. Pour exprimer les autres sentiments et les autres pensées elle a besoin du drame, c'est-à-dire du geste ou de la parole, comme la couleur a besoin de la forme. La musique sans le drame ne peut fournir une longue carrière; le plaisir s'en émousse bientôt. Il y a autant de puérilité à vouloir mettre une image et une idée sous chaque phrase d'une symphonie sans parole, qu'à donner un sens intellectuel à toutes les nuances du prisme. Nous dirons de la musique, ce que nous avons dit plus haut de la couleur : il faut distinguer dans l'une et dans l'autre l'agréable et le beau. Il y a des couleurs et des mélodies qui nous plaisent, sans que nous puissions en indiquer la signification; mais la mélodie comme la couleur ne devient vraiment belle, que lorsqu'elle exprime les actes de l'âme, selon la parole de Socrate.

Ajoutée au drame, la musique augmente la valeur du geste et de la parole, de même que le coloris augmente l'expression du dessin. Les prodigieux effets que les anciens nous racontent de la musique doivent s'entendre du geste ou de la voix accompagnée des accents de la flûte ou de la lyre. Héraclide, cité par Plutarque, rapporte qu'Amphion inventa l'art de la cithare, en même temps que le genre de poésie qu'on

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. I, chap. II.
2. Voy. *ibid.*
3. Voy. *ibid.*

chantait sur cet instrument[1]. Il dit encore que Philammon de Delphes célébra dans ses vers la naissance de Latone, d'Apollon et de Diane, et qu'il fut le premier qui institua des chœurs de danse et de musique autour du temple de Delphes[2]. Il ajoute que les anciens poëtes, après avoir composé des vers, y adaptaient de la musique; que Terpandre notait des mélodies d'après les vers des *Nomes* qu'il avait composés pour la cithare, ainsi que d'après les vers d'Homère et qu'il les chantait dans les jeux publics; que Clonos composa pour la flûte des *Nomes*, qui étaient des cantiques en l'honneur des dieux, ou des poëmes épiques[3]. Le Phrygien Olympus, joueur de flûte, composa pour cet instrument un hymne en l'honneur d'Apollon[4]. Dans les premiers temps, les musiciens accompagnaient de la flûte le chant des élégies, comme on le voit par le registre des Panathénées où l'on mentionne les prix de musique distribués dans ces fêtes[5].

Il y avait un tel accord entre le sens des paroles et le caractère du chant et de l'accompagnement, que les anciens, par le mot de musique, signifiaient à la fois l'air et les paroles, et que proscrire la musique molle et efféminée, c'était, pour eux, proscrire les paroles licencieuses. Lorsque leurs lois recommandaient la musique grave et austère, elles proscrivaient ainsi les chants dont les paroles excitent à la piété, à la justice et au courage[6]. Platon, au troisième livre de sa *République*, condamne la mélodie lydienne, parce qu'elle n'est propre qu'aux lamentations[7], et il préfère la mélodie dorienne comme convenant mieux à des hommes tempérants et courageux, par sa noblesse et sa gravité, et comme plus appropriée aux hymnes en l'honneur de Mars et de Minerve[1]. Tyrtée, An-

1. Plutarque, *De la musique*, trad. de Ricard, édition 1783-1795, t. XV, p. 205.
2. *Ibid.*, p. 206.
3. *Ibid.*, p. 207.
4. *Ibid.*, p. 214.
5. *Ibid.*, p. 216.
6. *Ibid.*, p. 225.
7. Édit. H. E., t. II, p. 398; édit. Tauch., t. V, p. 98.

dré de Corinthe, Thrasylle de Phliunte, se sont abstenus d'employer le genre chromatique et d'ajouter des cordes à la lyre, parce qu'ils se gardaient de certaines paroles[2].

C'était à cause de cette alliance étroite de la parole et de la musique que les anciens donnaient tant de soin à cette dernière, qu'ils la croyaient propre à former le cœur des jeunes hommes, à les porter, par le sentiment de l'harmonie, à tout ce qui est honnête, et principalement à l'intrépidité dans les périls de la guerre. C'est ainsi qu'on voit encore aujourd'hui, dans quelques îles de la mer du Sud, le chant présider aux principales actions de la vie. Les habitants d'Eimo, l'une des îles de l'archipel de la Société, ont des ballades historiques et mythologiques, où se trouvent retracés les actes les plus importants qu'ils doivent accomplir. Il y a un chant pour la pêche, un autre pour la construction d'un canot ou pour lancer une pirogue à la mer, ou pour abattre un arbre de la forêt. Ce sont des harmonies imitatives, des récits superstitieux, pleins de passion et d'images. On enseigne de bonne heure aux enfants à les réciter et, pour ainsi dire, à les représenter, car ces poëmes ont souvent le caractère du drame[3].

Chez les nations de l'antiquité, les unes employaient les flûtes, comme les Lacédémoniens, qui faisaient accompagner par ces instruments le cantique de Castor, lorsqu'ils marchaient à l'ennemi; les autres allaient au combat au son de la lyre, et les Crétois ont longtemps conservé cet usage[4]. Ce Timothée qui fut invité aux noces d'Alexandre, qui charmait l'âme du conquérant, la pétrissait comme la cire et la faisait passer tour à tour par toutes les émotions[5], était sans doute un poëte musicien qui composait des chants accompagnés des accords de la flûte. Au rapport de Plutarque, ce fut Crexus, contemporain de ce Timothée, qui le premier imagina de faire

1. Plutarque, *De la musique*, trad. Ricard, édit. 1783-95, t. XV, p. 225-230.

2. *Ibid.*, p. 234.

3. *Revue encyclopédique*, 1830, septembre, p. 759.

4. Plutarque, *De la musique*, trad. citée, t. XV, p. 243, 244.

5. *Athénée*, livre XII, chap. IX.

entendre le son des instruments sans paroles; avant lui, le jeu des instruments accompagnait la voix, son pour son[1]. Anciennement, les joueurs de flûte recevaient des poëtes leur salaire et étaient regardés comme des serviteurs que la poésie avait à ses ordres[2]. La musique se divise en trois genres, dit encore Plutarque, et celui qui s'applique à cet art doit connaître le genre de poésie qui correspond à chaque espèce de musique[3]. De même, les différents genres de rhythme doivent dépendre du caractère des paroles[4].

Si la musique languit sans le geste ou la parole, à son tour une danse ou une pantomime sans musique lasserait bientôt le spectateur. « Les harpes, les lyres, les flûtes et les autres instruments ont été inventés pour rendre par leurs accords les mouvements des passions humaines. Quoique privés de sentiment, ils partagent notre joie, notre tristesse, et expriment avec énergie les affections et les mœurs de ceux qui les font parler. Zénon mena un jour ses disciples au théâtre pour y entendre le musicien Amébée : Allons, dit-il, apprendre de quelle âme sont capables le bois, les os et les entrailles même des animaux, lorsque l'art les dispose dans une juste proportion[5]. »

Dans les pompeuses cérémonies du culte chrétien, les sons de l'orgue règlent les pas des prêtres qui gravissent ou descendent les degrés de l'autel, lancent les encensoirs ou se prosternent pour offrir le sacrifice mystérieux. Si toutes ces actions s'accomplissaient dans le silence, quelle froideur, quelle sécheresse! La voix de l'orgue donne un sens à tous ces mouvements; elle explique les sentiments du prêtre, elle supplie quand il se courbe, elle gémit quand il se frappe la poitrine, elle éclate et elle triomphe quand il donne à l'assemblée la divine bénédiction.

Sans la musique, la parole elle-même produit une impression

1. Plutarque, *De la musique*, trad. Ricard, édit. 1783-1795, t. XV, p. 247.
2. *Ibid.*, p. 249.
3. *Ibid.*, p. 256.
4. *Ibid.*, p. 241.
5. Plutarque, *De la vertu morale*, trad. citée, t. VI, p. 36.

moins profonde. La douleur, dit Théophraste, suggère des plaintes, qui aisément se tournent en mélodie. Aussi voyons-nous que les orateurs dans leurs péroraisons, comme les tragédiens dans l'expression des regrets, renforcent insensiblement leurs voix et prennent le ton du chant. Dans les joies extraordinaires de l'âme, les gens les plus raisonnables donnent l'essor à leurs voix et se mettent à chanter[1]. Voilà pourquoi la comédie plaît davantage, si l'on y ajoute la musique; et pourquoi la tragédie chantée est plus belle que la tragédie parlée. L'*Iphigénie* de Gluck est encore plus touchante, s'il est possible, que celle de Racine. Homère nous montre Achille insensible aux exhortations des Grecs, et ne pouvant se consoler que par le chant et la lyre : « Ils le trouvèrent qui calmait son cœur par sa lyre mélodieuse ; cette lyre, richement sculptée, dont les branches étaient jointes par un joug d'argent, et qu'il avait reçue pour sa part des dépouilles, quand il avait ruiné la ville d'Éétion. Il calmait son cœur par cette lyre en chantant les grandes actions des héros. Patrocle seul était assis devant lui et l'écoutait sans se lasser, jusqu'à ce qu'il eût fini de chanter... Achille se leva et leur dit : Soyez les bien venus, etc...[2].» — « Telle était l'ancienne musique, dit Plutarque, en terminant son excellent traité sur l'art musical ; tels étaient ses effets ; car nous savons qu'Hercule en a fait usage comme Achille et plusieurs autres héros, qui ont eu pour maître le sage Chiron. Nul homme de bon sens n'imputera aux arts l'abus qu'on en fait ; il n'en accusera que ceux qui les corrompent. Celui donc qui dès sa jeunesse aura été instruit dans cet art, avec tous le soin convenable, saura, dans la suite, approuver ce qu'il y a de bon, et condamner ce qu'il y a de mauvais dans la musique et dans les autres arts. Il ne souillera pas sa vie par des actions indignes d'un honnête homme; il deviendra utile à lui-même et à sa patrie, en ne blessant jamais l'harmonie ni dans sa conduite ni dans ses discours, en observant toujours et partout les lois de la décence, de la modestie et de l'honnê-

1. Plutarque, *Symposiaques*, trad. de Ricard, 1783-1795, t
2. *Iliade*, IX, 186.

teté... La principale et la plus noble fonction de la musique est de témoigner aux dieux notre reconnaissance; la seconde, qui sort naturellement de la première, est de purifier notre âme et d'y établir une sorte de consonnance et d'harmonie[1]. »

Plutarque semble se souvenir ici d'une phrase de Cicéron, où ce grand écrivain établit aussi que l'amour de l'ordre dans les choses sensibles nous conduit à l'amour de l'ordre dans les mœurs et dans les choses de l'esprit. « Ce n'est pas le moindre privilége de la nature et de la raison humaine, que l'homme seul de tous les animaux comprenne ce que c'est que l'ordre, la convenance, la mesure dans les actions et dans les paroles. Aucun autre animal ne sent la beauté, la grâce, l'accord des parties dans les choses visibles; c'est un modèle qu'il transporte des objets de la vue à ceux de l'intelligence, et la nature humaine pensant que la beauté, l'accord et l'ordre sont encore plus précieux dans les desseins et les actes, évite les mœurs inconvenantes et efféminées, et se garde de toute action et de toute pensée contre la règle[2]. »

### § 4. Instinct de la pudeur.

La beauté de la forme humaine est la première de toutes les beautés sensibles : l'intelligence et les qualités morales s'y réfléchissent dans l'attitude, dans la physionomie, dans la couleur même. Mais quelques parties défigurent cette beauté; leurs actes la déshonorent; aussi le goût de la beauté et un certain instinct irréfléchi qui devance cette inclination, mais qui se trouve d'accord avec elle, nous portent-ils à cacher cette laideur. Nous entendrons ici les mêmes réclamations qu'au sujet de la beauté corporelle. Celle-ci, disait-on, n'est pas la même chez tous les peuples; le penchant à cacher certaines parties du corps ne se montre pas non plus chez toutes les nations de la terre, il est donc le résultat de l'éducation. Il

1. Plutarque, traduction citée, t. XV, p. 271-273.
2. *De Officiis*, lib. I, ch. IV, § 14.

reste encore chez les nations civilisées des cérémonies et des fêtes où la pudeur est outragée. Il y a dans le *Pentateuque* de nombreux exemples de la grossièreté des mœurs[1]. En Egypte, on se rendait par le fleuve à Bubastis, pour les fêtes de Diane, et les voyageurs insultaient les villes devant lesquelles ils passaient, par des propos et des gestes obscènes[2], dont nous voyions il n'y a pas longtemps une image affaiblie dans les orgies de notre carnaval. Les Égyptiens avaient transmis à la Grèce les processions impudiques du culte de Bacchus[3]. A Rome, pendant les Lupercales, les prêtres à peine couverts de la peau des chèvres et des chiens qu'ils avaient immolés, couraient par toute la ville en frappant de courroies de cuir les femmes qu'ils rencontraient et qui croyaient devoir à ces coups leur fécondité. A Rome, comme à Athènes, les noces étaient célébrées par des chants et des danses lascives, et par des cérémonies symboliques, dont la pudeur avait à rougir quand elles étaient comprises. Les fêtes des noces n'étaient guère plus chastes chez nos pères; les chants blessaient les oreilles, les gestes blessaient les yeux. Même dans les pompes majestueuses de la cour de Louis XIV, les époux étaient publiquement placés dans la couche nuptiale. Le christianisme n'a pas étouffé toutes les révoltes contre la pudeur; on a vu des sectes chrétiennes, les adamites, les turlupins, les picards, quelques anabaptistes, prétendre que ceux qui participent au bénéfice de la loi de grâce, sont rétablis dans l'état primitif d'Adam et d'Ève, sous le rapport du corps aussi bien que de l'âme[4]. La coutume est donc la cause unique de la pudeur. Le vêtement arrive de proche en proche à cacher les plus belles et les plus chastes parties du corps. Les femmes de l'Orient couvrent même leur visage. Si les femmes d'Europe ne quittaient jamais leurs gants, ni pour les repas, ni pour les travaux, elles sentiraient aussi de la honte à se dé-

1. *Genèse*, XVII, 10-14; XIX, 4-9, 30-38; XXIV, 2; XXX, 15-16; XXXV, 22; XXXVIII; Exode, XXII, 19.

2. Hérodote, liv. II, chap. LX.

3. *Ibid.*, liv. II, chap. XLIX.

4. Bayle, *Dict. historique et critique*, art. Turlupin.

ganter devant tous les yeux. Dans une assemblée, où toutes les femmes ont les épaules nues, aucune ne paraît découverte; dans une autre, où elles couvrent leurs épaules, celle qui les a découvertes se sent à la gêne. Une femme n'aime point à être surprise chez elle le matin, telle qu'elle se montrera cependant le soir à tous les regards. Les hommes et les femmes, chez les Grecs et chez les Romains portaient des vêtements moins longs et moins fermés que chez les peuples modernes; ils pourraient nous accuser de voiler inutilement les plus irréprochables perfections de la beauté humaine; ils pourraient nous dire que chez eux l'athlète et le guerrier, qui par l'exercice développaient leurs membres et y établissaient une belle harmonie, les laissaient découverts; que ceux qui, livrés à la vie sédentaire, voyaient enlaidir leur corps par la maigreur ou l'obésité, ou une disproportion quelconque, s'enveloppaient seuls de longues robes et de manteaux, comme les prêtres et les philosophes; ils pourraient ajouter que la longueur du vêtement ouvre une plus large carrière à la curiosité et à l'imagination, que l'indécence consiste plutôt dans un vêtement qu'on enlève, que dans une nudité ordinaire et consacrée, et qu'enfin, la femme à laquelle l'usage permet de paraître avec la seule discrétion naturelle, dans toute la majesté de sa beauté, est plutôt un objet d'admiration et de respect, que de familiarité et de licence.

Nous répondrons d'abord que la laideur de certaines peuplades est accidentelle, qu'elle tient en partie à l'influence d'un climat, dont l'étendue est d'ailleurs très-restreinte, et principalement à la dureté de la vie chez ces sauvages, et que, dans la laideur générale du corps, aucune partie ne choque les yeux par sa disparate et ne blesse l'esprit par le souvenir qui la suit. Dailleurs, ces peuples grossiers, vivant au milieu de toutes les souffrances, absorbés par le soin de leur conservation et la crainte des périls sans cesse renaissants, n'ont pas le temps de laisser développer en eux les instincts les plus délicats. Nous voyons des traces de ce misérable état dans quelques chaumières de nos campagnes, où toute une famille entassée en une même chambre, qu'ils partagent souvent avec

les animaux, est trop occupée par les besoins du corps, pour être sensible à ceux de l'esprit.

Remarquons cependant, que même dans la barbarie, certains actes s'accomplissent en secret, et qu'il en est ainsi même chez un grand nombre d'animaux, tels que le chat, l'éléphant, le singe. « Il entre dans la conduite de la louve, dit l'auteur des *Lettres sur les animaux*, une sorte de coquetterie, commune à toutes les femelles qui font un choix; elle dissimule ou même refuse assez longtemps ce qu'elle désire, et il est assez vraisemblable, qu'il entre du choix dans son association, car elle s'enfuit avec celui qui reste son mari et se dérobe aux autres prétendants[1]. » Ce n'est pas le sentiment de la beauté qui porte quelques animaux à cacher certains actes, c'est un instinct irréfléchi, qui se trouve aussi chez l'homme; mais chez nous cet instinct est fortifié par le goût de la beauté sensible, et c'est pour cela que nous plaçons la pudeur parmi les inclinations comprises sous le titre d'amour du beau. Dans tous les temps et dans tous les lieux où la vie devient plus heureuse, les formes du corps sont plus régulières, la couleur du teint s'éclaircit, l'esprit se cultive, le goût de la beauté se développe, l'amour prend naissance, la jalousie l'accompagne, la promiscuité disparaît et la pudeur fleurit. Toutes ces choses s'appellent et s'enchaînent. On voit commencer la pudeur chez quelques nations sauvages. Du temps de Platon, la plupart des peuples barbares croyaient que la vue d'un homme nu était un spectacle honteux[2]. « Les femmes des Hottentots, dit Buffon, sont naturellement très-modestes, les Zélandais sont décents... Les femmes des Caraïbes ont de la modestie et sont assez réservées[3]. » Suivant la relation d'un voyageur contemporain, dans certaines parties de la Nouvelle-Hollande, l'homme ne peut soumettre la femme, qu'en l'entraînant au désert et en l'étourdissant sous ses coups[4]. Un autre voyageur de notre

1. Leroy, *Lettres sur les animaux*, édit. 1781, p. 34.

2. *Les Lois*, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 257.

3. *Variétés dans l'espèce humaine*, *OEuvres complètes*, édition 1804, t. III, p. 267, 309, 321.

4. Dumont d'Urville, *Voyage de* l'Astrolabe *autour du monde*.

temps, en décrivant les danses lascives des Malaises, observe cependant qu'elles se couvrent le visage des pans de leur ceinture, dans les moments trop hardis de leur pantomime[1]. Chose singulière, on aperçoit, dit-on, encore quelque trace de pudeur jusque dans le sein de la prostitution, tant il est difficile d'abolir les instincts de la nature.

Quant aux actes impudiques, dont on accuse les nations civilisées, nous répondrons que ce sont des égarements momentanés, des rébellions passagères qui tranchent sur le ton de la conduite ordinaire des peuples. A côté de ces déréglements d'un jour, on aperçoit les progrès des plaisirs délicats de l'esprit, et par conséquent de la décence. S'il y a dans le *Pentateuque* quelques exemples de grossièreté, on y trouve un grand nombre de preuves de modestie. « Sem et Japhet mirent un manteau sur leurs épaules, et marchant à reculons, ils couvrirent la nudité de leur père sans la voir[2].»—«Si un homme, dit Moise, a suborné une jeune fille dans les champs, l'homme seul mourra, car la jeune fille a appelé au secours et elle n'a pas été entendue[3]. » Sparte, Athènes et Rome élèvent une statue à la pudeur. Elles ordonnent que les femmes demeurent renfermées dans l'intérieur des maisons, ainsi qu'on l'avait fait chez les Égyptiens, chez les Hébreux et comme cela se pratique encore par tout l'Orient. Dans l'ancienne Asie, la femme de Candaule ne peut supporter d'avoir été vue sans vêtement par un autre homme que son époux, et elle se venge par la mort du coupable qui l'a soumise à cet outrage[4]. La reine Atossa, fille de Cyrus et femme de Darius Ier, eut une grande répugnance à laisser voir au médecin une tumeur qu'elle avait au sein, et qui avait fait de grands progrès[5]. Polyxène, Olympias, César lui-même en recevant le coup mortel,

1. Ch. Lavollée, *Colonies européennes de l'Asie orientale*, Revue nouv., t. XIV, p. 89.
2. *Genèse*, IX, 23.
3. *Deut.*, XXII, 25.
4. Hérodote, livre I, chap. X-XII.
5. *Ibid.*, livre III, chap. CXXXIII.

prennent soin de ranger leurs vêtements pour tomber avec honnêteté[1].

Nous convenons qu'il faut faire à la coutume une grande part dans ce qu'on appelle la décence, mais il y a une limite qui n'est franchie en aucun lieu, sans choquer l'instinct spécial de la pudeur et le sentiment naturel de la beauté, et sans porter préjudice à la pureté de l'amour. Cette limite se marque par une répugnance instinctive. Au delà, la pudeur se complique par une association d'idées, qui peut s'étendre plus ou moins, suivant les circonstances et les usages, mais qui tient toujours à un fond naturel. Les exemples empruntés à quelque nations sauvages, qui d'ailleurs ont été fort exagérés, s'expliquent, comme nous l'avons dit, par la misère, par la laideur et par la grossièreté d'esprit de ces races. Il n'y a chez elles presque aucune trace d'amour, de mariage, ni de goût pour la beauté. Nous répétons que la douceur de la vie, la beauté du corps, le goût du beau, l'amour, la constance et la pudeur se tiennent par la main. Contemplons la marche des nations civilisées, nous verrons toutes ces choses accomplir le même progrès; car la civilisation n'est que la prédominance des goûts délicats sur les appétits grossiers, la victoire de l'intelligence sur les sens, de l'esprit sur le corps.

C'est vers l'âge de puberté que naturellement le sentiment de la pudeur s'éveille. Chez le plus grand nombre des tribus barbares, la nudité n'est complète que jusqu'à cette époque. A ce moment, un fruit de l'arbre de la science nous révèle notre nudité. « Adam et sa femme étaient tous deux nus et ils ne le prenaient pas à honte... La femme voyant que le fruit de l'arbre était bon à manger, et que cet arbre était désirable pour donner de la science, en prit du fruit, elle en mangea et elle en donna à son mari, et les yeux de tous deux furent ouverts: ils connurent qu'ils étaient nus et ils entrelacèrent des feuilles de figuier et ils s'en firent des ceintures. Alors ils entendirent au vent du jour la voix de l'éternel Dieu qui se promenait

1. Justin, livre XIV, vers la fin. Euripide, *Hécube*, v. 568. Ovide, *Métam.*, livre XIII. Suétone, *Vie de César*, chap. LXXXII.

par le jardin, et Adam et sa femme se cachèrent de devant l'éternel Dieu parmi les arbres du jardin, mais l'éternel Dieu appela Adam et lui dit : où es-tu? et il répondit, j'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai craint parce que j'étais nu, et je me suis caché [1]. » Cette histoire est celle de l'humanité tout entière. Il est impossible de mieux représenter l'éveil subit et spontané de l'instinct de la pudeur, et d'en indiquer plus chastement l'occasion.

Nous avons dit que l'amour avait sa décence [2]; s'il la conservait toujours, il aurait une plus longue durée. C'est ici qu'il faut goûter les charmes de cette fable de Psyché, sous le voile de laquelle l'antiquité nous a laissé les leçons les plus utiles et les plus méconnues. Pour que l'amour intellectuel, le plus pur, le plus dévoué, le plus exquis et le plus désirable des amours, ne se change pas en l'amour des sens, grossier, égoïste, brutal et passager, il faut appeler le secours du mystère, redoubler les voiles, épaissir la nuit, spiritualiser les sens, transfigurer les corps. » L'Amour craint les yeux de Psyché, il ne l'aborde point pendant le jour, il lui fait entendre seulement une musique céleste, des voix mystérieuses, il la visite la nuit sous la forme d'un enfant, et il s'enfuit avant l'aurore. Psyché, la beauté intellectuelle, avait renversé le culte de Vénus ou de la beauté sensible. On disait, que la déesse engendrée de l'azur des mers profondes, nourrie de la rosée des flots écumeux, accordait à la terre la faveur de sa présence et se mêlait à la foule des mortels, ou plutôt qu'une nouvelle semence tombée des étoiles du ciel, avait produit, non dans les eaux, mais sur la terre, une nouvelle Vénus, ayant pour attribut la fleur de la virginité. Sa renommée s'étend, elle gagne les îles voisines et bientôt les terres et les provinces éloignées. On accourt par de longs voyages, par d'immenses traversées, pour jouir de ce spectacle glorieux. Personne à Cnide, personne à Paphos, personne même à Cythère, pour visiter le temple de Vénus. Plus de sacrifices à la déesse; ses

1. *Genèse*, II, 25; III, 6-10.
2. Voy. plus haut, même livre, chap. III, § 7.

temples se dégradent; les coussins de ses autels sont foulés aux pieds; ses cérémonies abandonnées. Ses statues demeurent sans couronne et ses autels vides sont souillés d'une cendre froide. C'est à la jeune fille qu'on adresse des prières. Mais les hommes l'admirent comme une divinité et aucun ne sollicite sa main; elle est réservée à un dieu, à l'Amour lui-même... Le souffle léger de Zéphire la soulève en gonflant sa robe, dont il balance les plis flottants; il la porte sur le sommet d'un rocher élevé, et de là il la fait glisser doucement sur la pente d'une vallée profonde et il la couche mollement étendue sur un gazon fleuri, où elle s'endort bientôt. Ranimée par le sommeil elle se lève; la sérénité est sur son front, elle voit un bois planté d'arbres immenses et au milieu une fontaine, dont l'eau est transparente comme le cristal. Près de là, s'élève un palais bâti non de main humaine, mais par un art divin. Dès l'entrée on s'aperçoit que c'est la demeure riante et magnifique d'une divinité. Les lambris, curieusement enrichis de bois de citronnier et d'ivoire, sont soutenus par des colonnes d'or; les murailles sont ornées de ciselures d'argent... Psyché invitée par l'éclat de ces lieux, approche et s'enhardissant peu à peu, franchit le seuil. Conduite par la curiosité que lui inspire un si beau spectacle, elle admire la sublime architecture de l'édifice et les trésors qui y sont entassés. Mais rien ne l'étonne plus que de voir toutes ces richesses sans gardien et sans barrière. Tandis qu'elle est perdue dans son admiration, son oreille est frappée d'une voix qui n'émane d'aucune forme corporelle : D'où vient ton étonnement, ma maîtresse, tous ces biens sont à toi. Entre dans cette chambre; repose-toi sur ce lit; plonge-toi dans ce bain, la voix que tu entends est celle de tes femmes esclaves, elles te serviront avec zèle; elles prendront soin de ta beauté, elles te dresseront un royal festin. Psyché aperçoit un lit demi-circulaire près d'une table et tout l'appareil d'un repas, elle s'approche, et à l'instant des coupes de nectar, des plateaux chargés de mets variés, poussés par un souffle mystérieux, lui sont apportés sans serviteurs. Elle ne voyait personne; elle entendait seulement des paroles, et elle n'avait pour servantes que des voix. Après un repas dé-

licieux, il entra un chanteur invisible et un joueur de cithare, qui se déroba aussi à ses yeux. Bientôt un concert de voix charma son oreille, et quoiqu'elle ne vît personne, elle entendait bien que c'était un chœur tout entier. Quand elle eut goûté toutes ces voluptés, cédant aux conseils du soir, Psyché gagna sa couche. La nuit était déjà avancée, lorsqu'une voix basse murmure à son oreille. Craignant dans cette solitude pour sa virginité, elle tremble, d'autant plus qu'elle ignore ce qu'elle redoute; mais l'époux inconnu avait déjà gravi la couche, avait fait de Psyché son épouse, et s'était enfui avant le retour de la lumière. Aussitôt les voix esclaves étaient venues rendre leurs services à la nouvelle épouse. Tel fut pendant longtemps le genre de vie de Psyché[1]. »

La pudeur moderne n'a rien inventé de plus délicat que ce récit. Que de tendresse et de respect dans cet amant qui entoure de soins si empressés l'objet qu'il aime, qui ne se manifeste que par des voix mystérieuses, par des paroles soupirées à l'oreille! Que de retenue dans la brièveté du tableau de l'hymen et dans cette fuite de l'époux avant le retour du soleil. Il n'est pas question ici d'un simple amour platonique; il y a un commerce des sens, mais caché comme il doit l'être dans la nuit et le mystère. Jamais la modestie chrétienne elle-même n'a surpassé cette chaste fiction des païens.

Mais hélas! Psyché cède enfin à une curiosité sacrilége; elle y est poussée par les conseils de ses sœurs, dans lesquelles un mythologue[2] voit avec raison la personnification de la chair et des sens. En vain l'Amour la supplie de ne pas se rendre à de perfides conseils, de ne pas chercher à se désenchanter: « Si tu gardes toujours la même discrétion, le fruit de notre amour sera divin; il sera humain si tu la violes. Voici le dernier jour, voici le péril extrême! ce sexe fatal, ce sang ennemi a pris les armes... O ma douce Psyché! sauve par une religieuse retenue ton époux, ta maison, toi-même et le rejeton de notre amour. » Vaines prières; ses sœurs lui ont

1. Apulée, *Lusus asini*, livre IV.
2. Planciades Fulgence.

donné une lampe et un poignard pour dissiper le mystère et tuer l'Amour du même coup. A peine son époux est-il endormi, qu'elle approche la lampe... Imprudente, elle croit goûter d'abord de nouvelles délices. Au pied du lit sont les armes de l'Amour: l'arc, le carquois et les flèches. Dans son insatiable curiosité, elle prend une flèche et tremblante elle essaye la pointe sur son doigt: elle appuie trop fort et se pique; son sang de rose colore ses doigts. Elle se penche stupéfaite vers son époux, et sa lampe laisse échapper une goutte d'huile brûlante, qui tombe sur l'épaule du dieu. Il s'éveille tout à coup, et voyant ce manque de foi, il s'envole silencieux, loin des yeux et des bras d'une malheureuse épouse. En vain Psyché se suspend après lui, elle retombe fatiguée sur la terre. O trop crédule Psyché, lui dit l'Amour, Vénus t'avait destinée à l'union d'un misérable mortel, je t'avais donné un dieu pour époux; tu n'as pas tenu compte de mes conseils, je te punirai par une fuite éternelle. En achevant ces mots, il déploie ses ailes et disparaît dans les cieux[1].

Le reste de cette allégorie, telle qu'elle se trouve dans Apulée, contient sans doute, comme cela arrive souvent dans la mythologie ancienne, le mélange de plusieurs fables, qui n'étaient pas faites pour être jointes ensemble. Ce mélange et les développements dramatiques dont les poëtes surchargent les fables, sont la plus grande cause de l'obscurité qui couvre quelquefois ces merveilleuses inventions du génie antique. Cependant, il est permis de voir dans la suite de cette allégorie, dans les épreuves qui sont imposées à Psyché pour reconquérir l'Amour qui l'a délaissée, les labeurs par lesquels la mère de famille, comme la Lucrère des Romains, toute aussi allégorique que la Psyché des Grecs, établit l'ordre et l'honneur dans la maison, maintient sa propre dignité et conserve l'amour d'un époux. On voit Psyché, péniblement occupée à trier des grains de diverses natures, à recueillir des laines précieuses, à puiser l'eau à des sources cachées dans des roches presque inaccessibles, descendant

1. Apulée, livre V.

jusqu'aux enfers à travers mille tentations et mille dangers pour y chercher la beauté divine. C'est à la fin de ces travaux que l'Amour rend à Psyché toute sa tendresse et qu'il la conduit dans l'assemblée des dieux, où Jupiter présentant une coupe d'ambroisie à Psyché, lui dit-il : « Sois immortelle, l'amour ne s'affranchira jamais de tes liens, vous êtes unis par un mariage indissoluble[1]. »

En effet, l'amour effréné et momentané des sens peut se passer de la pudeur, mais elle est la compagne indispensable du mariage, la gardienne de sa pureté, la condition de sa constance. Elle est l'ange qui veille à la porte et qui en défend l'entrée à la satiété et au dégoût. Il y a des choses qui ne sont point faites pour les yeux : suivons à leur égard les inspirations de la nature. L'enfant, qui n'en a pas été détourné par une mauvaise éducation ou de mauvais exemples, manifeste l'instinct de la décence à son heure, au moment marqué par la nature ; et souvent, dit Mme de Saussure, l'enfant prend une pudeur craintive et presque farouche ; mais ajoute-t-elle, comment craindre l'excès dans un sentiment qui s'allie de si près à la dignité de l'âme[2]. Le sentiment de la pudeur est une des grâces de la femme, le charme principal de la jeune épouse. C'est un bien qu'elle n'abandonne qu'avec répugnance ; heureuse quand elle n'en fait l'abandon qu'à l'amour ! lui seul tempère l'amertume de ce sacrifice ; on a vu plus d'une jeune femme, mariée à un homme qu'elle n'aimait pas, perdre la raison au moment où celui-ci réclamait les droits de l'époux[3].

A mesure que la pudeur fait des progrès dans les actions, elle en fait aussi dans les paroles. Les discours sont aujourd'hui plus retenus qu'ils ne l'étaient du temps de nos pères ; on en peut juger même par les chansons dont on berçait autrefois les enfants. Quelques personnes prétendent que les mœurs sont au fond les mêmes et que nous n'avons de plus que l'hypocrisie. Les mémoires des derniers siècles prouvent que la corruption des

1. Apulée, livre VI.
2. *Éducation progressive*, t. I, p. 246, 247.
3. Esquirol, *Maladies mentales*, édit. de 1838, t. Ier, p. 69.

temps antérieurs était pire que la nôtre; mais, en supposant qu'il n'y ait pas eu de progrès dans les actes, c'est une amélioration que de rougir de ses mauvaises actions et de n'en pas faire profession publique. Bayle, en parlant d'Alphonse Ier, roi de Naples, très-dissolu dans sa conduite, très-retenu dans ses discours, s'exprime ainsi : « Tous les déréglements ne sont pas sans bornes : l'impudicité n'étend pas toujours son règne jusqu'à la langue et aux yeux[1]. » En effet, ajouter à la dissolution dans les mœurs la dissolution dans les paroles, c'est faire un mal de plus. La première cherche le secret, la seconde se fait gloire de le violer et brave deux fois l'honnêteté. Ce qu'il est honteux de faire, comment ne serait-il pas honteux de le dire. Il est même des actes honnêtes dont il n'est pas permis de parler, parce qu'ils ne sont honnêtes qu'en secret. A plus forte raison doit-on s'abstenir de parler des actes déshonnêtes, même quand on aurait l'excuse de ne pas les commettre et de tenir une conduite meilleure que ses paroles. Laissons-nous aller aux meilleurs instincts de la nature : nous appelons meilleurs ceux qui viennent de l'esprit plutôt que du corps. Plus on goûte les plaisirs délicats de l'intelligence, plus on fuit le brutal plaisir des sens.

### § 5. Du sublime, du gracieux, de la laideur et du ridicule.

La beauté, prise dans un sens général, présente, comme nous l'avons dit, trois faces qui sont la beauté morale, la beauté intelligible et la beauté sensible. Les éléments de la beauté corporelle consistent dans la grandeur, la forme, la couleur, le mouvement et le son, en tant que ces objets expriment les qualités du cœur ou de l'intelligence. Le beau est donc ce qui est au-dessus des sens, ce qui charme non le corps, mais l'esprit.

Chaque ordre de beauté a trois degrés, qu'on appelle le sublime, le beau proprement dit et le gracieux. Ces degrés se mesurent sur la force moyenne de l'humanité. Les œuvres de la

1. *Dictionnaire historique et critique*, article Alphonse Ier, note H.

vertu et de l'intelligence et les formes sensibles qui en sont les symboles, s'appellent sublimes, si elles dépassent la mesure commune; gracieuses, si elles restent au-dessous de cette mesure; belles, si elles sont au même niveau. « Il y a, dit Pascal, un certain modèle d'agrément et de beauté qui consiste en un certain rapport entre notre nature faible ou forte, telle qu'elle est, et la chose qui nous plaît[1]. » La sublimité appartient à ces constructions de l'Égypte, qui surpassent de tant de coudées la demeure ordinaire des hommes, à ces hautes chaînes de montagnes qui semblent les points d'appui des cieux, à cette voûte sans limite où se perd notre regard, à cette multitude de globes qui roulent dans l'espace infini; elle appartient aux travaux de ces hommes qui calculent les révolutions célestes, qui prédisent le retour des astres anciens et l'apparition des astres nouveaux; aux vastes compositions d'un Homère, d'un Platon, d'un Aristote, d'un Bossuet; surtout à ces vertus qui semblent surmonter les forces de l'humanité, à l'intégrité sans tache d'un Aristide, à l'intrépidité d'un Léonidas, à la charité d'un saint Vincent de Paul. La beauté proprement dite brille dans les œuvres qui sont plus à notre portée, dans les monuments harmonieux de la Grèce, dans les lignes onduleuses des collines et des vallées, dans l'ordre régulier d'un livre de géométrie ou d'un traité d'histoire naturelle, dans les vertus qui ne dépassent pas la limite du devoir, dans la tempérance, la véracité, l'amour du travail, le courage, la justice. Au-dessous de ce niveau, dans un degré inférieur, où se montrent cependant encore les qualités du cœur et de l'esprit, dans une mesure plus appropriée à la femme et à l'enfant, apparaît la grâce : ce sont des choses délicates et légères, comme une lyre, un trépied, une coupe, une colombe, une fleur, une élégie, une pastorale, une chanson, un sourire et ces vertus aimables qu'on appelle l'innocence, l'indulgence, un cœur ouvert et compatissant. La sublimité, la beauté et la grâce n'offrent donc pas de différences essentielles, mais seulement des différences de degré.

1. *Pensées*, édition Faug., t. I, p. 255.

La vertu et l'intelligence peuvent se comprendre dans notre langue sous le nom unique de raison, comme dans la langue grecque sous ce nom de sagesse, qui exprimait à la fois la vertu intellectuelle et morale[1]. On pourrait donc dire, en un seul mot, que le beau c'est la raison, ce qu'il y a d'incorporel dans l'homme et dans le monde, puisque les objets sensibles ne sont beaux que comme symboles de l'intelligence et des qualités morales. Si la raison nous charme sous sa triple manifestation sensible, intelligible et morale, et constitue par là ce qu'on appelle la beauté, la déraison se montre aussi sous les trois mêmes formes et constitue la laideur.

La représentation de la laideur peut avoir sa beauté relative, soit comme un contraste qui fasse ressortir la beauté, soit comme une preuve de l'intelligence et du talent qui brillent dans la vérité de l'imitation. C'est ce mérite qui nous intéresse aux scènes triviales que représente trop souvent le pinceau hollandais et qui a fait dire au critique :

> Il n'est point de serpent ni de monstre odieux,
> Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux[2].

Mais envisagée en elle-même, la laideur nous déplaît, et, suivant le degré, elle excite le dégoût, la peur ou le rire.

Ce qui fait la laideur sensible, c'est la disproportion des lignes, le désordre des formes, les couleurs ternes ou impures, les sons discordants ou sans rhythme, l'expression de la stupidité ou de la niaiserie, de la méchanceté ou de la bassesse. Dans l'ordre sensible il y a une laideur dégoûtante, comme celle du poulpe, de l'ascidie, de la limace, du crapaud, ou celle des plaies et des mutilations; il y a une laideur qui nous inquiète, comme l'aspect du putois, de la fouine, de la vipère ou d'un homme dont le regard annonce de mauvais desseins; il y a une laideur qui nous épouvante, comme la figure de l'hyène, du guépard, du requin ou celle du scélérat qui va se jeter sur sa victime; enfin, il y a une laideur

1. Σοφία.
2. Boileau, *Art poétique*, III, 1, 2.

qui nous égaye et nous fait rire, comme la grimace du singe, qui imite gauchement l'attitude et les gestes de l'homme; la posture de l'unau, qui se traîne lentement ou qui reste assis les bras croisés d'un air languissant et stupide; la disproportion d'un homme légèrement difforme, ou la physionomie qui exprime quelque faiblesse d'esprit ou quelque vice de caractère. Nous rions de celui qui perd l'équilibre et qui tombe sans se blesser, ou qui « sort en bonnet de nuit, et qui venant à s'examiner hors de chez lui se trouve rasé à moitié, ou qui, passant sous un lustre, y laisse sa perruque accrochée[1]. »

Dans l'ordre intellectuel, la folie ou la stupidité complète nous afflige; l'ignorance volontaire nous fait honte pour la personne qui a le devoir de s'instruire; mais nous rions des écarts passagers de l'esprit, des distractions et des méprises involontaires. « Ménalque se trouve avec un magistrat : cet homme, grave par son caractère, vénérable par son âge et par sa dignité l'interroge sur un événement et lui demande si cela est ainsi; Ménalque lui répond : Oui, mademoiselle[2]. »

« Ce fut un chevalier Plager, qui félicitant la ville de Londres sur les précautions qu'elle avait prises contre la fameuse conspiration des poudres, dit sérieusement que sans cette vigilance des magistrats, les citoyens se seraient tous trouvés égorgés le lendemain *à leur réveil*... Le roi Stanislas se faisant lire Marie Alacoque par un valet de chambre, Dieu lui apparut en singe, dit le lecteur; en songe, dit le roi. En songe ou en singe, reprit le lecteur, Dieu était bien le maître[3]. »

Les graves attentats à l'ordre moral excitent notre indignation ou notre effroi; mais les infractions légères ne sont punies que par la moquerie et le rire. Le sens moral, dit Hutcheson, est soutenu par le sentiment du ridicule. Celui-ci est excité par les fautes qui n'entraînent pas de graves conséquences et qui sont seulement en désaccord avec l'opinion naturelle

1. La Bruyère, *De l'homme.*
2. *Id.*, *ibid.*
3. Marmontel, *Éléments de littérature.*

que nous avons de la dignité et de la prudence humaine[1]. C'est Molière qui s'est chargé d'infliger à ces fautes légères le châtiment de la raillerie : il nous fait rire aux dépens de l'avarice dans *Harpagon*; il raille la poltronnerie dans *Sosie*, dans *Sganarelle*, dans le *Médecin malgré lui*, dans le *Malade imaginaire*; la prétention dans les *Précieuses* et les *Femmes savantes*; la vanité dans *Pourceaugnac*, *Georges Dandin*, et le *Bourgeois gentilhomme*; la crédulité dans *Orgon*; les faiblesses de l'amour dans le *Misanthrope*, dans l'*École des femmes*, et dans l'*École des maris*.

Le rire est donc le châtiment de la déraison, lorsqu'elle s'arrête au faible degré où elle n'inspire ni le dégoût ni la crainte. C'est la raison qui rit aux dépens de la déraison. Telle est l'idée que se sont formée du rire Platon, Pascal, Hutcheson, etc. « L'ignorance de soi-même jointe à la force, dit le premier, est odieuse; jointe à la faiblesse, elle est ridicule[2]. » — « Vous voyez donc, mes pères, dit le second, que la moquerie est quelquefois plus propre à faire revenir les hommes de leurs égarements et qu'elle est alors une action de justice, parce que, comme dit Jérémie, les actions de ceux qui errent sont dignes de risée à cause de leur vanité[3]; et c'est si peu une impiété de s'en rire que c'est l'effet d'une sagesse divine selon cette parole de saint Augustin : Les sages rient des insensés, parce qu'ils sont sages, non pas de leur propre sagesse, mais de cette sagesse divine, etc... Je n'ai donc pas cru faillir en les suivant, et comme je pense l'avoir assez montré, je ne dirai plus sur ce sujet que ces excellentes paroles de Tertullien, qui rendent raison de tout mon procédé : Rien n'est plus dû à la vanité que la risée, et c'est proprement à la vérité qu'il appartient de rire, parce qu'elle est gaie, et de se jouer de ses ennemis, parce qu'elle est assurée de la victoire. Il est vrai qu'il faut prendre garde que les railleries ne soient pas basses et indi-

1. *Philosophiæ moralis institutio compendiaria*, Glascow, 1772, livre I, chap. I, § 17.

2. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 49, c. d.; édit. Tauch., t. I, p. 201.

3. Vana sunt et risu digna.

gnes de la vérité[1]. » Le vrai rire et la vraie gaieté, dit Hutcheson, ne vont pas sans la bonne conscience[2].

Le rire suscité par des infractions contre la morale est souvent suivi de l'indignation; cela arrive lorsque la mauvaise action est sur la limite des fautes graves et des fautes légères, ou qu'elle contient des éléments de différents degrés; aussi rien n'est-il plus fréquent que le passage de l'ironie à la colère.

Descartes paraît croire que le rire n'est excité que par la punition et non par la faute elle-même. « La dérision ou moquerie, dit-il, est une espèce de joie mêlée de haine, qui vient de ce qu'on aperçoit quelque petit mal en une personne qu'on en pense être digne. On a de la haine pour ce mal, on a de la joie de le voir en celui qui en est digne, et lorsque cela survient inopinément, la surprise est cause qu'on s'éclate de rire. Mais ce mal doit être petit; car s'il est grand, on ne peut croire que celui qui l'a en soit digne, si ce n'est qu'on soit de fort mauvais naturel ou qu'on lui porte beaucoup de haine[3]. »

Les exemples que nous avons cités précédemment, et particulièrement celui de Ménalque, prouvent que nous rions de la faute et non pas seulement du châtiment qu'elle reçoit. Si un châtiment léger nous fait rire, c'est qu'il excite toujours dans celui qui le reçoit un désappointement et une mauvaise humeur qui, jointe aux travers pour lesquels il est puni, le rend plus risible encore. Quant à la surprise qui, suivant Descartes, fait éclater le rire, elle n'est qu'un assaisonnement du ridicule, elle ne suffirait pas seule pour le constituer. Si la chose imprévue était belle, la surprise augmenterait notre admiration et ne provoquerait pas notre rire.

Marmontel a pensé que le rire naissait du sentiment de notre supériorité sur le personnage ridicule. « Ce qui est comique, dit-il, pour tel peuple, pour telle société, pour tel homme, peut ne pas l'être pour tel autre. L'effet du comique résulte de

1. *Lettres provinciales,* 11e lettre, édit. 1830, t. Ier, p. 337-340.
2. *Philosophiæ moralis institutio compendiaria,* livre I, cap. II, § 9.
3. *Œuvres philosophiques,* édit. Ad. G., t. Ier, p. 442.

la comparaison qu'on fait, même sans s'en apercevoir, de ses mœurs avec les mœurs qu'on voit tourner en ridicule, et suppose entre le spectateur et le personnage risible une différence avantageuse pour le premier. Il arrive pourtant quelquefois que l'on rit de sa propre image, même en s'y reconnaissant... On se juge, on se condamne, on se plaisante comme un tiers, et l'amour-propre y trouve son compte[1]. »

Ce dédoublement de nous-même en un juge et un condamné ne peut être la cause du rire; car si le juge est supérieur au condamné et qu'il puisse à ce titre être disposé à rire, il doit en perdre l'envie lorsqu'il est lui-même le condamné. Enfin, ce n'est pas parce qu'on se condamne soi-même qu'on se trouve ridicule, c'est parce qu'on se trouve ridicule qu'on se condamne. Il faut donc en revenir à cette vérité, que c'est la raison qui rit de la déraison.

Le rire s'égare par les causes qui égarent l'intelligence. Nous avons vu que la coutume et l'exemple du plus grand nombre exercent une forte influence sur notre jugement et nous font prendre pour raisonnable ce qui n'est qu'habituel ou général, et pour déraisonnable ce qui n'est que nouveau ou singulier[2]. Aussi le rire éclate-t-il à la vue des innovations même les plus innocentes ou les plus raisonnables, par cela seul qu'elles choquent l'habitude. La mode du siècle dernier nous fait rire, comme celle de notre temps fera rire nos neveux. Aristophane a fait ses comédies contre des nouveautés qui aujourd'hui nous semblent sages; par exemple, celle des *Chevaliers* contre les hommes sans naissance qui aspirent au gouvernement de l'État; celle des *Harangueuses*, contre l'amélioration du sort des femmes; celle des *Nuées*, contre les réformes religieuses et philosophiques de Socrate.

Nous faisons aussi un mauvais usage du rire lorsque la passion nous anime et que nous rions du mal qui arrive aux objets de notre haine ou de notre envie; mais encore ne pouvons-nous rire que d'un mal léger, et parce que nous nous

1. *Éléments de littérature*, article *Comique*.
2. Voy. plus haut, même livre, ch. III, § 4.

figurons dans ceux qui sont frappés un dépit et une colère impuissante, ce qui est une de ces légères fautes qui n'excitent ni l'indignation ni la colère.

Il faut distinguer dans le rire l'état de l'âme et le mouvement corporel. L'état de l'âme est cette gaieté excitée par un léger travers sensible, intellectuel ou moral. Le mouvement corporel est cette agitation des côtes et du diaphragme qu'il ne nous appartient pas de décrire et qui varie en chacun de nous suivant l'âge, le sexe, le tempérament, le pays. Tout le monde n'a pas l'organisation de ce Philémon qui, voyant un âne lui manger ses figues, ordonna qu'on servît aussi à boire à ce nouveau convive et mourut de rire à cette idée. Le mouvement corporel est quelquefois une convulsion qu'on a peine à contenir et qui se communique aux spectateurs comme par une sorte de contagion. Plus on veut s'arrêter plus on se précipite, parce que, pour se débarrasser de l'idée plaisante, on y fixe son attention. Le remède serait de tourner son esprit sur d'autres objets.

Si le mouvement corporel varie suivant les individus, l'état de l'âme est plus constant et plus général. Son expression extérieure est la moquerie et toutes les nuances depuis l'ironie la plus inoffensive jusqu'à la plus mordante raillerie. Si le rire est quelquefois envenimé par l'envie, le préjugé et la passion, le plus souvent il n'atteint que ces fautes qui sont trop légères pour recevoir le châtiment du remords ou des lois positives; il est le signe du bon sens et de la bonne conscience, et dans un certain degré la sauvegarde de la raison.

### § 6. Le beau n'est pas l'utile.

L'amour du beau est donc l'amour des qualités du cœur et de l'esprit, l'amour de ce qui flatte l'âme et non les sens; il est sous ce rapport l'opposé de l'amour de l'utile. L'utile est ce qui s'adresse aux sens grossiers, au goût, à l'odorat, au toucher; ce qui satisfait aux besoins du corps. La beauté intelligible et morale ne tombe pas sous la prise du corps; la beauté sensible elle-même, qui charme la vue et l'ouïe, n'est pas utile; elle

ne nourrit ni ne soutient le corps, elle ne s'arrête point dans les sens, elle ne cause pas de sensation, mais elle s'adresse à l'intelligence et produit un sentiment. Dans les Mémoires de Xénophon, Socrate paraît un instant ramener le beau à l'utile. « Le bouclier, dit-il, est beau pour parer les coups; le javelot est beau pour être lancé vite et loin. — Tu confonds, répond Aristippe, le beau et le bon. — Tout ce qui est beau est bon sous le même rapport, reprend Socrate. La vertu est à la fois belle et bonne pour la même fin. Un homme est dit, sous le même rapport, bel et bon[1]. Toutes les choses qui servent aux hommes, sont à la fois belles et bonnes, en tant qu'elles sont d'un bon usage. — Un panier à fumier est donc beau? — Oui, s'il est bien approprié à sa fin, comme un bouclier d'or est laid, s'il n'est pas approprié à la sienne. — Une même chose peut donc être belle et laide? — Oui, et bonne et mauvaise. Ce qui est bon pour la faim est mauvais pour la fièvre, etc. Les choses sont belles et bonnes, lorsqu'elles conviennent à l'usage auquel elles sont destinées. La commodité d'une maison en constitue la beauté véritable. Il faut que le soleil y entre pendant l'hiver et passe par-dessus pendant l'été... Quant aux peintures et aux ornements, ils ôtent plus de plaisirs qu'ils n'en donnent... Les cuirasses bien ajustées pèsent moins sur le corps que celles qui ne le sont pas; ceux qui achètent des cuirasses diversement travaillées et dorées, mais allant mal, me paraissent avoir acheté une incommodité ciselée et dorée[2]. »

Dans le Banquet, Xénophon fait encore dire à Socrate : « Pour quel usage avons-nous des yeux? — Pour voir. — Les miens sont donc plus beaux que les tiens. — Comment cela? — Parce que les tiens ne voient qu'en ligne droite et que les miens, qui sont à fleur de tête, voient de tous les côtés; et quant au nez, le tien ne saisit que les odeurs qui viennent de la terre, le mien aspire celles qui se répandent de toutes parts[3]. » Mais comme à la fin de son Banquet Xénophon fait condamner

1. Καλὸς κἀγαθός.
2. *Mémoires*, livre III, chap. VIII et X, § 9.
3. *Banquet*, chap. V, § 3.

Socrate par les convives, et qu'en philosophie, il n'est que l'interprète de son maître, on peut croire que Socrate ne prenait pas au sérieux la doctrine qui identifie le beau et l'utile. L'utilité a certainement son genre de beauté; car elle est un exemple de l'appropriation des moyens à la fin et une preuve de la justesse de l'intelligence qui a disposé les premiers pour la seconde. Sous ce rapport, le panier à fumier lui-même peut avoir sa beauté. La faute serait de renfermer la beauté exclusivement dans l'utilité. Aussi voyons-nous par d'autres passages des Mémoires de Xénophon, que son incomparable maître avait bien compris que la beauté sensible réside dans l'expression des qualités intellectuelles et morales. « Il alla voir Parrhasius le peintre, et il lui dit : « Imites-tu aussi ce qu'il y a dans les âmes de plus séduisant, de plus propre à exciter l'amitié, l'amour, ou cela est-il inimitable? — Comment imiter, Socrate, ce qui n'a ni dimension, ni couleur; ce qui est tout à fait invisible? — Mais la bienveillance et la haine ne se peignent-elles pas dans le regard? — Oui. — Tu peux donc les représenter l'une et l'autre dans les yeux. Ceux qui sentent de la sympathie pour le bonheur ou le malheur de leurs amis, te paraissent-ils avoir le même visage que ceux qui restent indifférents? — Non vraiment, le visage des premiers est radieux ou sombre? — Cela peut donc aussi se représenter? — Sans contredit. — Et encore la magnanimité et l'indépendance, la bassesse et la servilité, la modération et la prudence ou la violence et la grossièreté, tout cela se manifeste sur le visage et dans l'extérieur, soit pendant le repos, soit pendant le mouvement. — Tu dis vrai, Socrate. — Tout cela peut donc s'imiter? — J'en conviens. — Et que nous est-il plus agréable de contempler? Est-ce l'expression des mœurs honnêtes et aimables ou celle des mœurs honteuses et détestables? — Il y a une grande différence, Socrate[1]. » Le philosophe entre une autre fois chez Cliton le statuaire et lui démontre que l'artiste doit exprimer par la forme extérieure les actes de l'âme, comme nous l'avons déjà fait remarquer[2].

1. *Mémoires*, livre III, chap. x, § 1.
2. Voy. plus haut, même chapitre, § 3.

Le plaisir que nous goûtons à voir l'âme se manifester ainsi à travers l'enveloppe corporelle, ne peut être rapporté à l'amour de l'utilité. Un poëte allemand a bien exprimé le désintéressement de l'amour de la beauté, lorsqu'à l'aspect de la sainte Cécile peinte par Raphaël, il s'est écrié que, dût-on être soi-même anéanti, on n'en souhaiterait pas moins l'éternelle durée de ce chef-d'œuvre[1]. Si nous n'étions occupés que de l'utile, nos actions seraient différentes. Pourquoi l'homme, qui se bâtit une maison, s'efforce-t-il de donner aux appuis de son toit la forme régulière d'un prisme ou d'un cylindre? Pourquoi taillez-vous le papier sur lequel vous écrivez, avec la règle et l'équerre? Tous ces objets nous seraient-ils d'un moins bon usage, quand leur figure serait moins symétrique? L'enfant lui-même s'émeut à la vue d'une beauté inutile : il admire les ciselures d'un vase, le chapiteau d'une colonne; il accueille d'une manière très-différente l'objet qui flatte son appétit et celui qui s'adresse à son goût intellectuel. Dans ce dernier cas sa joie est plus sereine et plus expansive; il appelle tous ceux qu'il aime, pour qu'ils jouissent de son bonheur[2]; il ne craint pas ici de faire partager son plaisir. L'amour de l'utilité est égoïste et solitaire; l'amour du beau est désintéressé et sociable; il recherche la sympathie, il s'augmente en se partageant.

### § 7. Théorie de Platon sur le beau.

Platon consacre le dialogue que l'on a appelé le grand Hippias à examiner la nature de la beauté. Il cherche une beauté absolue et immuable, et il dit que cette beauté ne réside ni dans une belle femme, parce que celle-ci est laide en comparaison d'une déesse; ni dans un métal brillant tel que l'or, parce que si l'or est beau pour représenter la tunique de Minerve, il ne l'est pas pour en représenter les yeux, le visage,

1. Goëthe, *Mémoires sur sa vie.*

2. Madame de Saussure, *Éducation progressive*, ou *Étude du cours de la vie.*

les pieds ou les mains; ni dans les richesses, la santé, la considération, ou une belle mort après une vie bien remplie, parce que toutes ces choses ne seraient pas belles si on voulait les approprier aux dieux; ni dans la convenance, parce que la convenance fait quelquefois paraître belles des choses qui ne le sont pas; ni dans l'utile, car ce qui est utile pour le mal n'est pas beau; ni dans les plaisirs de la vue ou de l'ouïe, puisque les institutions et les lois sont belles sans flatter l'ouïe ou la vue; ni enfin dans un beau discours, parce que pour savoir en quoi consiste un beau discours, il faut connaître le beau en lui-même, ce qui fait un cercle vicieux. Platon finit par conclure que le problème de la beauté est difficile[1], et il n'en donne pas la solution.

Nous nous expliquerons plus loin sur la théorie de Platon qui donne aux qualités abstraites et générales une existence extérieure et indépendante des objets concrets. Nous nous bornerons ici à faire remarquer qu'il y a de la beauté dans chacun des exemples successivement rejetés par Platon, dans une belle femme, dans un métal brillant, dans la gloire, dans une belle mort, dans l'utilité, dans les choses qui plaisent à la vue et à l'ouïe, dans les institutions et les lois, dans l'éloquence; mais que la beauté ne réside pas tout entière dans un seul de ces exemples, et que c'est pour cela qu'on ne peut pas dire, le beau est une belle femme, un beau métal, une belle loi, etc. Ce qu'on doit chercher, ce n'est pas une beauté qui existe en dehors des choses belles, mais un caractère commun qui fasse que toutes ces choses sont belles. Nous avons essayé de montrer que ce caractère commun c'est la raison sous sa double forme, c'est-à-dire la raison théorique et pratique ou intellectuelle et morale; raison qui se réfléchit dans les choses sensibles à la vue et à l'ouïe, et non dans celles qui affectent les plus grossiers de nos sens.

1. Χαλεπὰ τὰ καλά. *Le grand Hippias*, édit. H. E., t. III, p. 287-295; édit. Tauch., t. VIII, p. 85-98.

§ 8. Théorie de Plotin.

Plotin, qu'on peut regarder comme le fondateur de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie, a bien vu la nature immatérielle de la beauté. Être corps et être beau, dit-il, sont deux choses différentes, qui peuvent se séparer l'une de l'autre, tandis que la beauté est inséparable de la science et de la vertu. L'âme étant d'une nature supérieure à tous les autres êtres, se réjouit et tombe en extase lorsqu'elle aperçoit au dehors des êtres identiques ou au moins analogues à son essence. Les choses extérieures empruntent leur beauté des choses intérieures[1].

Mais Plotin a tort de croire que les choses intérieures sont belles, non comme qualités intellectuelles ou morales, mais comme éléments simples, indivisibles, qui manifestent un principe simple. Il est entraîné ainsi à ne voir la beauté que dans l'indivisibilité et à placer l'unité où elle n'est pas. Pour Plotin la lumière du soleil est belle parce qu'elle est indivisible; il en est de même des feux scintillants de la nuit; il en est de même de l'or, des sons élémentaires, de la forme, que le philosophe regarde aussi comme une chose indivisible. La couleur, dit-il, est belle, parce qu'elle est un principe incorporel, un esprit, une forme, qui maîtrise le principe ténébreux de la matière. Le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps, parce qu'il est le plus subtil de tous; il se rapproche le plus des êtres incorporels, parce qu'il rejette tous les autres corps, tandis que tous les autres le reçoivent. L'âme ne devient laide que par les plaisirs corporels, c'est-à-dire par un mélange avec le corps ; la laideur chez elle est l'addition d'une substance étrangère, la perte de la pureté et de la simplicité, comme la laideur pour l'or vient de son mélange avec d'autres substances. La grandeur d'âme n'est-elle pas le mépris des choses d'ici-bas? La méditation n'est-elle pas l'intelligence se détachant de tous les objets de la terre et s'élevant

1. *Sur le Beau*, passim.

jusqu'aux cieux? L'âme ainsi purifiée devient une figure, un verbe, un être incorporel, une intelligence, une émanation de la Divinité, source unique de la beauté! Pour l'âme le bien et le beau, c'est de se rendre semblable à Dieu. Au premier rang de la beauté est donc le beau identifié avec le bien, c'est-à-dire l'être suprême; au second rang l'intelligence, qui dérive de lui et qui fait la beauté de l'âme; au troisième les beautés corporelles, qui sont elles-mêmes enfantées par l'intelligence. Afin d'arriver à la source du beau, il faut nous purifier et chercher à nous mettre face à face avec la Divinité. Le moyen d'apercevoir cette beauté ineffable, c'est de nous abstenir de tout regard vers les choses de ce monde, c'est de ne jamais tourner les yeux vers les substances corporelles. Ne nous arrêtons point aux beautés terrestres, qui ne sont que des images, des ombres; élevons-nous vers la beauté qui en est le type original. Au lieu d'ouvrir nos yeux, fermons-les, pour éveiller en nous cette faculté intérieure que tous possèdent, mais dont si peu connaissent l'usage. Cette faculté ne peut contempler du premier coup les beautés trop éclatantes; il faut l'habituer à considérer d'abord les sentiments moraux, puis les actes des gens de bien, puis les âmes de ceux qui ont accompli ces actes, et pour cela rentrer en soi-même, et si l'on ne trouve pas en soi le caractère de la beauté, épurer son âme jusqu'à ce que la lumière de la vertu y éclate. Si l'on parvient à n'être plus qu'une pure lumière sans forme et sans limites, un pur regard, c'est alors qu'on peut contempler la beauté. L'âme ne reconnaît point le beau, si d'abord elle ne devient belle. Que chacun de nous devienne beau et presque divin, s'il veut apercevoir la beauté et la divinité[1].

Il y aurait peu de chose à changer peut-être dans la doctrine de Plotin pour la rendre conforme à la vérité. Si, comme nous avons essayé de le montrer, la raison est la vraie beauté, Dieu qui est la raison suprême, est par cela même la suprême beauté; au second rang est la raison humaine, au troisième les choses sensibles ou les symboles de la raison. L'âme, en devenant de

1. *Sur le Beau*, passim.

plus en plus raisonnable, se détache des choses terrestres, devient de plus en plus belle et de mieux en mieux disposée à goûter la raison ou la beauté; et, sous ce rapport, il est vrai de dire qu'il faut être beau soi-même pour aimer la beauté. Mais c'est se laisser tromper par des métaphores que de croire que l'âme en suivant la raison devienne plus une et qu'en suivant le corps elle perde son unité. L'indivisibilité de l'âme est un bien qu'elle ne peut perdre, alors même qu'elle laisse affaiblir son intelligence et sa vertu. Ce qui est beau dans l'âme, ce n'est donc pas l'unité, c'est la vertu et l'intelligence. L'unité peut se trouver dans les éléments mêmes de la matière : Leibniz compose celle-ci de monades aussi simples que l'âme elle-même; cette simplicité ne suffit pas pour leur conférer la beauté, parce qu'elle ne suffit pas pour leur donner les qualités intellectuelles et morales. Si l'on nie que les éléments de la matière soient simples, on ne pourra pas le nier au moins de l'unité mathématique [1]. Or, qui peut dire que cette unité contienne la toute beauté en elle seule? L'âme est une, parce qu'elle est raisonnable et que la raison ne peut résider que dans un principe simple, mais elle n'est pas raisonnable, parce qu'elle est une. Il ne faut pas croire que tout ce qui est un et simple devienne par cela même intelligent et moral. Ce n'est pas, quoi qu'en dise Plotin, l'unité qui fonde la beauté de l'or, du son, de la figure, de la couleur, du feu et de la lumière, car ces choses ne sont ni indivisibles ni incorporelles; c'est l'intelligence ou la qualité morale dont elles présentent l'expression. Plotin voit bien que la beauté extérieure et corporelle vient de la beauté intérieure et incorporelle, mais de ce que cette beauté incorporelle appartient à l'âme, qui est simple, il a tort de conclure qu'il n'y a pas d'autre beauté que l'unité ou l'indivisibilité; car il y a des choses belles, qui ne sont pas simples, et des choses simples, qui ne sont pas belles. Ce détachement des choses terrestres que le philosophe alexandrin conseille à notre âme, cette ascension vers la Divinité donne de la beauté à l'âme, non parce qu'elle la rend plus une,

1. Voy. plus loin, livre VI, section II, chap. II.

mais parce qu'elle la rend plus raisonnable; il n'y a donc qu'un mot à changer dans la théorie de Plotin, c'est de mettre la raison à la place de l'unité.

### § 9. Théorie des Cartésiens.

Descartes n'a pas fait un traité exprès de la beauté; il n'a pris ce mot que dans le sens de la beauté sensible, et l'on voit par quelques phrases de son *Traité des passions*, de son *Abrégé de la musique* et de ses *Lettres*, qu'il faisait consister cette beauté dans la régularité, la proportion et l'expression. Il dit que le beau et le laid sont appréciés par les sens extérieurs; que pour qu'un objet visible soit beau, il faut que ses parties soient entre elles en proportion arithmétique, afin qu'il ne soit pas trop compliqué et qu'il renferme la variété qui est agréable en toutes choses; que la beauté d'une œuvre d'art ne consiste pas dans le mérite de la difficulté vaincue, que la fin de la musique est de plaire et d'émouvoir et que ses moyens sont le rhythme, l'intonation et la vertu naturelle que possèdent les sons d'exciter les divers sentiments de notre âme[1].

Deux philosophes de l'école de Descartes, Hutcheson et le père André, ont publié, l'un en 1725, l'autre en 1741, un traité sur le beau, où ils prennent ce mot dans toutes les acceptions qu'il peut recevoir. Le premier fait remarquer, que nous sommes frappés de la beauté des objets sensibles avant de l'être de leur utilité[2], que la beauté n'est pas seulement l'objet des sens extérieurs, puisque nous la trouvons dans les théorèmes de géométrie, dans les vérités universelles et dans les causes générales[3], que la beauté est, 1° originale ou absolue, 2° comparative ou relative; la première étant considérée dans l'objet, abstraction faite de tout autre, la seconde étant une beauté d'imitation[4].

1. *OEuvres philosophiques*, édit. Ad. G., p. 104, 105.

2. *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, traité Ier, sect. I, § 6, et sect. II, § 4.

3. *Idem*, traité Ier, section Ire, § 11.

4. *Idem, ibid.*, § 16.

La beauté absolue des formes corporelles est constituée, suivant Hutcheson, comme nous l'avons dit, par l'accord de l'unité et de la variété, de telle sorte que dans deux objets où l'une des deux qualités est égale, la beauté est en raison directe du degré de l'autre qualité[1]. Il rattache à la même loi la beauté que nous présentent le mouvement et la forme des corps célestes, les lois du monde physique, et même les théorèmes de géométrie, qui contiennent sous une seule forme générale une multitude de vérités particulières. Quant à cette beauté supérieure qui brille dans l'attitude du corps, le geste et le visage de l'homme, il croit comme nous qu'elle vient des qualités morales, dont elle est l'expression. Il pense que quelques-uns des dissentiments du goût sur la beauté sensible viennent de la différence des objets de notre estime morale; que le guerrier admire davantage une figure martiale, le prêtre un visage où respire la piété; il remarque que l'amour donne à la physionomie une expression particulière et que l'amant est véritablement plus beau pour la personne qui l'aime que pour toute autre[2].

La beauté relative ou comparative lui paraît résulter d'une sorte d'unité entre la copie et l'original, et il n'est pas nécessaire, dit-il, que l'original lui-même soit beau, car on se plaît au portrait fidèle de la vieillesse, à la description pittoresque d'un site horrible. La beauté des harmonies de la nature vient aussi, suivant le philosophe écossais, de l'appropriation des moyens à la fin et par conséquent d'une sorte d'unité entre l'exécution et l'intention, entre l'œuvre et le plan[3].

La théorie de Plotin renfermait la beauté dans l'unité considérée comme attribut de l'âme; la théorie d'Hutcheson tend à limiter la beauté dans l'unité considérée comme œuvre de l'intelligence. Hutcheson reconnaît cependant que nous estimons naturellement la pénétration du jugement, la sûreté de

1. Voy. même chapitre, § 3, au commencement.

2. *Recherche*, etc., traité Ier, section II, § 1-13; section III, § 1, 7. Traité II, section VI, § 3-9.

3. *Ibid.*, traité Ier, section IV, § 1-6; section V, § 1-21.

la mémoire, la promptitude de l'invention[1]; et en effet tout cela fait partie de la beauté intellectuelle. Il savait donc que l'intelligence nous paraît belle par elle-même et il n'avait pas besoin d'en expliquer la beauté par l'unité, qui n'est que l'une des œuvres de l'intelligence.

Le philosophe n'a pas non plus méconnu la beauté morale; il consacre tout le second traité de son ouvrage à prouver l'existence du désintéressement et de la vertu, et il place avec raison la beauté morale dans l'intention plutôt que dans l'action elle-même[2]. Hutcheson a donc reconnu les trois genres de beauté, quoique dans la beauté sensible et intelligible, il se soit presque entièrement arrêté à l'unité.

Nous avons à lui reprocher aussi d'avoir dit que la beauté n'est pas une qualité des objets, mais une idée suscitée dans l'esprit par les objets, de même que, suivant lui, le chaud et le froid, l'amertume et la douceur, ne sont pas des qualités, mais de pures sensations[3]. Nous verrons plus loin que le chaud et le froid, l'amertume et la douceur sont dans les objets[4]; nous nous contenterons de dire ici qu'il en est de même de la beauté; qu'il ne faut pas confondre la qualité de l'objet avec le plaisir et l'amour qu'elle suscite dans notre âme; que le plaisir vient de la beauté et non la beauté du plaisir; que, par exemple, si l'accord de l'unité et de la variété nous paraît beau comme expression de l'intelligence qui y préside, le mot de beau s'applique ici à l'intelligence ou à son œuvre et non au plaisir ou à l'amour excité par cette œuvre. Malgré les taches que nous venons de montrer dans la théorie d'Hutcheson, nous le regardons cependant comme un des philosophes qui aient répandu le plus de lumière sur la question de la beauté : il a mieux que tout autre démontré l'indépendance et l'universalité du sentiment de la beauté; il a fait remarquer que personne ne préfère sans nécessité pour le plan de sa maison le trapèze au carré; que les beautés de l'histoire sont générale-

1. *Recherche*, etc., traité II, section III, § 10.
2. *Ibid.*, traité II, section III, § 1; section VI, § 3-9.
3. *Ibid.*, traité Ier, section Ire, § 9 et 16.
4. Voy. livre VI, section Ire, chap. II et III.

ment goûtées et qu'elles tiennent soit aux qualités morales des caractères, soit à l'unité qui préside à toute une longue suite d'actions. Il ajoute que l'éducation ne saurait donner le sentiment de la beauté à celui qui ne l'a pas naturellement; enfin, recherchant la cause finale de l'amour de la beauté, l'auteur observe que les axiomes généraux sont plus faciles à retenir, qu'il en est de même des objets réguliers, et que Dieu, en agissant par des lois générales et en nous les faisant trouver belles, contribue à nos plaisirs en même temps qu'il nous permet d'établir des prévisions et de travailler ainsi sûrement à notre bonheur[1].

Le père André reconnaît, comme nous l'avons fait, trois espèces de beautés : la beauté sensible, la beauté intelligible ou spirituelle et la beauté morale. Dans chacune de ces trois espèces il introduit trois degrés, qui sont le beau essentiel, le beau naturel et le beau arbitraire. Le premier lui paraît éternel et indépendant même de Dieu; le second, d'institution divine, et le troisième, d'institution humaine. Il serait trop long de reprendre ici tous les exemples qu'il a cités et de montrer, d'une part, que ce qu'il appelle le beau arbitraire a ses raisons naturelles; de l'autre, que ce qu'il nomme le beau essentiel ne peut se passer de Dieu, soit pour être créé, soit pour que nous y soyons rendus sensibles, et rentre ainsi dans le beau naturel. Nous aurions aussi à soutenir contre le père André, comme nous l'avons fait contre Plotin et contre Hutcheson, que toute espèce de beauté ne peut pas se ramener à l'unité, et à montrer les vains efforts que tente le philosophe français pour faire rentrer dans la beauté de l'unité toute la beauté morale. Nous nous contenterons, pour faire voir combien le jugement d'un homme sensé peut être égaré par les habitudes et les préjugés de son temps, de remarquer que l'auteur regarde le droit d'aînesse comme étant de l'ordre du beau naturel et par conséquent d'institution divine.

1. *Recherche*, etc., traité II, section VI, § 1-12; section VII, § 1-5; section VIII, § 1-4.

### § 10. Théories de Kant et de Hégel.

Nous n'avons pas l'intention de faire une histoire complète des théories sur la beauté, mais de donner une idée des plus importantes; nous dirons donc un mot de celles de Kant et de Hégel. Le premier de ces philosophes ne voit la beauté que dans l'harmonie ou l'accord des moyens à la fin. L'idée de fin, de but, de cause lui paraît une idée produite par l'esprit lui-même et non reçue du dehors ou fournie par le spectacle des objets soumis à nos sens. Si l'idée de but, de fin, d'harmonie s'applique facilement, dit-il, aux objets sensibles soumis à notre observation, nous disons que le spectacle est beau; si cette application est rendue difficile par quelque désordre apparent des objets, nous disons que le spectacle est sublime. La beauté et la sublimité n'appartiennent donc pas aux choses extérieures, puisque c'est notre esprit qui leur impose le caractère de l'harmonie, sans que nous puissions affirmer que cette harmonie leur appartienne en effet, et le degré de la beauté ne dépend pas d'une qualité inhérente aux objets, mais de la facilité que nous éprouvons à leur imposer l'idée de fin ou d'harmonie qui est dans notre esprit[1]. Cette théorie est conforme au système général de Kant sur l'intelligence humaine, ainsi que nous le verrons plus loin[2], nous n'en ferons donc pas ici la critique; nous nous bornerons à dire qu'en supposant que l'idée de fin et de but fût un pur produit de notre entendement, on aurait toujours le droit de reprocher à Kant de n'avoir placé la beauté que dans l'idée de but et de fin, appliquée au spectale de la nature extérieure, et d'avoir ainsi proposé une théorie qui ne rend compte ni de la beauté qui réside dans les autres œuvres de l'esprit, ni de la beauté de la vertu, ni de cette partie de la beauté sensible qui consiste dans l'expression des qualités de l'intelligence et du cœur.

Hégel a présenté un système qui essaye de donner surtout l'explication de la beauté sensible. Suivant ce philosophe,

1. Voy. *Critique du jugement.*
2. Voy. livre VII, chap. v.

l'art doit être placé à côté de la religion et de la philosophie, comme manière spéciale de révéler Dieu à la conscience. L'action de la force universelle est l'objet des représentations de l'art. Celui-ci exprime l'absolu par le sensible : il n'est donc pas la plus pure expression du vrai; la philosophie lui est supérieure et l'absorbe aujourd'hui. La religion est également au-dessus de l'art, parce qu'elle s'affranchit de la forme sensible. Depuis la réforme, l'esprit s'est retiré de plus en plus dans la méditation intérieure, et l'art a perdu de son importance. La philosophie fait comprendre par l'intelligence seule ce que l'art enseigne par une représentation sensible et la religion par le sentiment. L'art, la religion, la philosophie sont les trois manifestations de l'esprit absolu. La force ou la vie est déjà dans la nature inanimée, mais elle apparaît plus encore dans les êtres organisés et surtout dans l'esprit, car si la nature est une œuvre divine, Dieu agit encore mieux par l'esprit de l'homme. Ce qui fait le mérite des tableaux hollandais, c'est qu'ils expriment la liberté de ce peuple qui a conquis un empire sur les flots. Le héros grec est supérieur au guerrier romain parce qu'il est plus indépendant. Le prince est plus libre que l'homme du peuple : en conséquence, sa vie est plus belle, et c'est pour cela que le théâtre nous en offre le tableau plutôt que l'histoire des gens de basse condition. La mission de l'art est de représenter sous des formes sensibles le développement de la vie, et surtout de l'esprit, d'une force libre qui ne reçoit pas sa détermination du dehors et qui porte en elle-même ses destinées, liberté qui n'existe entière ni dans la vie animale, ni même dans la vie humaine[1].

Sans nous occuper des vues de Hégel sur les rapports de l'esprit de Dieu et de l'esprit de l'homme, c'est-à-dire du fond même de sa philosophie, ce qui serait l'objet d'un traité de théologie naturelle, nous nous bornerons à toucher ce qui est présentement de notre sujet. Si la beauté sensible consiste, comme nous l'avons fait voir, dans la manifestation de l'intelligence et des qualités morales, la beauté originale réside

1. Voy. *Cours d'Esthétique*.

en effet dans l'intelligence et la vertu, et l'intelligence et la vertu étant des manifestations de l'esprit, force libre et indépendante, il semble qu'on pourrait dire avec Hégel que la beauté n'est rien autre chose que la manifestation de la liberté. Mais de même que nous avons dit, à propos du système de Plotin, que l'esprit n'est pas beau en tant qu'indivisible, mais en tant qu'intelligent et moral, de même, nous dirons ici que ce n'est pas la liberté qui fait la beauté de l'âme, mais l'emploi qu'elle fait de cette liberté. Elle peut se servir de son indépendance pour le bien comme pour le mal; elle n'est pas moins libre dans le crime et dans l'ignorance volontaire que dans la recherche de la vérité et l'accomplissement du sacrifice; ce n'est donc pas la liberté qui est belle en elle-même et qui fait la beauté des représentations de l'art, c'est la liberté déployant les qualités intellectuelles et morales.

Il y a dans le traité de Kant et de Hégel d'excellentes observations de détail, dont les artistes feront leur profit; mais ces observations n'ont aucun rapport avec la thèse générale qu'elles devraient démontrer et développer. Ainsi, lorsque ces philosophes se renferment dans leurs axiomes supérieurs, ils n'en peuvent faire aucune application à la réalité, et lorsqu'ils descendent à des règles applicables, ils sont bien loin de leurs théories suprêmes et quelquefois même ils leur tournent le dos. Mais puisqu'il n'y a qu'un seul mot pour exprimer la beauté, il faut, dira-t-on, que la beauté ne soit qu'une seule chose, c'est-à-dire qu'il y ait un caractère commun à toutes les choses belles, et la philosophie doit indiquer ce caractère. Sans contredit, et c'est le but légitime de la dialectique de Socrate, de celle qui cherche la définition d'une classe sans aspirer à une réalité ou à une entité qui existe en dehors des individus[1]. Il faut trouver, comme on dit dans l'école, une définition qui convienne à tout l'objet défini et qui ne convienne à aucun autre. Or c'est pécher contre cette règle que de dire comme Plotin : le beau est l'unité; car il y a des choses belles qui ne sont pas unes et des unités qui ne sont pas belles; c'est la violer

1. Voy. plus loin, livre VII, chap. I.

aussi que de dire avec Hégel : le beau est la force libre ; car la liberté mise au service du mal n'est pas belle. En résumé, l'intelligence et la vertu nous paraissent belles par elles-mêmes, et la beauté sensible est l'expression des qualités intellectuelles et des qualités morales ; on peut donc avancer que le beau est la raison dans sa double application spéculative et pratique ou, en un seul mot, la raison.

---

# CHAPITRE V.

## PASSIONS COMPLEXES.

§ 1. MÉLANGE DE PLAISIR ET DE PEINE. — § 2. PASSIONS CAUSÉES PAR L'ASSOCIATION DES IDÉES. — § 3. L'AMITIÉ. — § 4. L'AMOUR DU PAYS. — § 5. L'AMOUR DE DIEU. — § 6. LIAISON DE CERTAINES INCLINATIONS. CONTAGION DES PASSIONS. — § 7. AFFAIBLISSEMENT DE LA PASSION. — § 8. ÉQUILIBRE QUE SE FONT LES INCLINATIONS CONTRAIRES DANS LE MÊME INDIVIDU. — § 9. DIVERSITÉ DES CARACTÈRES. — § 10. UTILITÉ DES INCLINATIONS. DISTINCTION DES PASSIONS ET DES VICES.

### § 1. Mélange de plaisir et de peine.

La passion est le plaisir ou la peine qui résulte d'une inclination satisfaite ou contrariée. La passion est simple lorsqu'elle provient d'une seule inclination, mais nous sommes très-rarement dans l'état de passion simple. Un même événement par ses côtés divers peut parmi nos passions flatter celle-ci et irriter celle-là. La crainte et l'espérance sont toujours unies, car l'espérance sans crainte serait la certitude du bonheur, et la crainte sans espérance serait la certitude du malheur[1]. Platon fait remarquer, que dans la souffrance actuelle on se souvient des plaisirs passés, qu'on espère un terme à son mal, et qu'on est ainsi en même temps dans la douleur et dans la joie; il ajoute, que le regret, la tristesse, l'amour, l'émulation, sont des peines mêlées de plaisir; que l'envie est un chagrin de l'âme, qui fait cependant qu'on se réjouit des maux du prochain[2], et que dans les représentations de la tragédie et de la comédie les pleurs se mêlent au rire[3]. « Les choses ont diverses qualités, dit Pascal, et l'âme diverses inclinations, car

1. Voy. plus haut, même livre, chap. Ier, § 2.
2. Τοῦ πέλας.
3. *Philèbe*, édit. H. E., t. II, p. 47, d., Édit. Tauch., t. III, p. 198-9.

rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme, et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet. De là vient qu'on pleure et qu'on rit quelquefois d'une même chose [1]. »

Les passions, qu'on appelle factices, viennent de ce mélange de plaisir et de peine que procure souvent le même objet. Il y a certaines saveurs fortes dont l'agrément surpasse l'acidité ou l'amertume. On accepte un déplaisir qui est la condition d'un plaisir plus vif. Les larmes sont les signes de la tristesse et cependant elles déchargent le cœur; voilà pourquoi l'on trouve une certaine douceur à pleurer. Nous ne nous plaisons pas au spectacle des maux d'autrui ; et toutefois ce spectacle nous fait jeter un coup d'œil de satisfaction sur nous-mêmes qui sommes exempts de ces maux [2].

### § 2. Passions causées par l'association des idées.

Il y a une sorte d'extension de la passion, qui fait que notre amour ou notre haine s'attache à des objets indifférents, mais qui ont eu quelque rapport avec des objets aimés ou haïs pour eux-mêmes. « Un père aime son fils, dit Platon : si ce fils a bu de la ciguë et que le vin puisse le guérir, le père fera grand cas de cette liqueur et du vase qui la contient. Nous estimons l'or et l'argent, poursuit-il, à cause des biens qu'ils nous procurent [3]. » Ce détournement de la passion vers des objets qui lui sont naturellement étrangers est une partie de ce qu'on appelle l'association des idées, phénomène très-complexe, sur lequel nous reviendrons [4]. Les philosophes de l'Écosse ont jeté sur ce sujet beaucoup de lumière ; nous citerons à ce propos quelques-unes des intéressantes remarques d'Adam Smith. « Nous concevons, dit-il, une sorte de reconnais-

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 191.

2. Suave, mari magno, turbantibus æquora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem ;
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
(Lucrèce, II, 1-4.)

3. *Lysis*, trad. de M. Cousin, t. IV, p. 71.

4. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. Ier.

sance pour les objets qui nous ont causé de vifs plaisirs. Le matelot qui, après s'être tiré du naufrage, ferait du feu avec la planche qui l'aurait sauvé, nous paraîtrait coupable d'une action en quelque sorte contre nature. Nous attendons, au contraire, qu'il conservera ce débris avec soin et avec reconnaissance... Nous trouvons quelque ombre de mérite à la cause involontaire d'un grand bien qui nous arrive et quelque ombre de démérite à la cause involontaire d'un grand mal. Celui qui annonce une bonne nouvelle reçoit passagèrement notre gratitude; nous le confondons avec l'auteur du bien qu'il nous annonce... Nous serions heureux de lui rendre quelque service... D'après l'usage de toutes les cours, l'officier qui apporte la nouvelle d'une victoire reçoit de l'avancement... Si par imprudence un homme venait à en tuer un autre, il serait condamné à mort par les anciennes lois de l'Écosse; mais rien ne blesserait plus le sentiment naturel, que d'infliger une punition aussi sévère à celui qui aurait jeté imprudemment dans la rue une pierre qui n'aurait blessé personne. La folie et l'inhumanité de sa conduite sont cependant les mêmes, soit que la pierre ait tué quelqu'un, soit qu'elle n'ait atteint personne; mais nos sentiments, dans ces deux cas, sont très-différents... et on trouvera dans les lois de presque toutes les nations une grande sévérité pour le premier cas, un grand relâchement de discipline pour le second.[1] »

On trouve encore dans les mémoires de Goëthe un exemple curieux de la passion causée par l'association des idées. « On montre, dit-il, des taches d'encre faites par Luther dans la chambre d'un château où il fut renfermé, et le concierge a le soin de les rafraîchir de temps en temps. »

### § 3. De l'amitié.

Les passions sont souvent complexes, avons-nous dit, parce qu'elles contiennent un mélange de plaisir et de peine; elles le sont encore, parce qu'elles viennent de plusieurs inclina-

1. *Théorie des sentiments moraux*, part. II, sect. III.

tions satisfaites à la fois, et qu'elles comprennent des plaisirs et des amours de différents genres. Parmi les passions complexes de cette classe, nous n'en citerons que trois : l'amitié, l'amour du pays et l'amour de Dieu.

Nous avons parlé d'une disposition à concentrer son affection sur un individu, disposition qui diffère du besoin de société en général[1]. Cet attachement est aveugle et simple, et se trouve même chez les animaux; il n'en est pas ainsi de l'amitié. Ce dernier sentiment est intellectuel et complexe. Il comprend d'abord le premier : l'homme qui n'aime que la foule, que le mouvement et la diversité de la multitude, qui ne sent pas le besoin d'une attache individuelle, ne se fera pas d'ami. Il pourra estimer plusieurs de ceux qu'il rencontre et se plaire dans leur entretien, mais il ne s'en attachera aucun. D'un autre côté, le besoin d'un compagnon n'est pas celui d'un ami ; celui qui n'aimerait son ami que comme son chien, ne connaîtrait pas l'amitié. L'amitié comprend, outre l'attachement individuel, le besoin de se confier, de manifester, de répandre son âme[2]. Mais s'attacher et se confier ne suffisent pas encore à constituer l'amitié. Beaucoup s'attachent au premier venu, et se confient à tout le monde : l'amitié implique un choix, et ce choix est déterminé par l'estime et l'affection pour l'esprit et le caractère de celui auquel on se confie et on s'attache. Elle contient donc une partie de l'amour du bien et du beau. Être disposé à s'attacher et à se confier, estimer et aimer l'intelligence et les mœurs d'une personne, c'est être en excellente disposition pour devenir un ami ; mais pour que l'amitié existe, il faut la réciprocité : il faut trouver dans un autre le besoin d'attachement et de confiance, et lui offrir soi-même dans son mérite intellectuel et moral un objet d'estime et d'affection. Avant cette rencontre il peut y avoir d'un seul côté une tendance à l'amitié, et comme une espèce de force électrique qui cherche à s'échapper; mais c'est la présence de deux cœurs assortis qui forme l'amitié, comme c'est

1. Voy. plus haut, même livre, chap. III, § 6.
2. Voy. *ibid.*, § 2.

le contact de deux courants électriques qui fait jaillir l'étincelle. L'amitié demande à être confirmée par une longue habitude[1], et par un échange de mutuels offices. Tant qu'elle n'a pas été mise à la double épreuve de la bonne et de la mauvaise fortune, on ne peut en juger.

Ces conditions sont nombreuses, délicates, difficiles à réunir, et c'est ce qui explique la rareté de la véritable amitié. Socrate et Cicéron en ont bien décrit la nature. « Il n'y a de commerce digne d'estime que l'amitié, dit un jour le premier dans un banquet célèbre. L'amitié, fondée sur le caractère, est une liaison intime et pure. Ceux qui n'aiment que le corps ont quelquefois à blâmer les mœurs de ce qu'ils aiment et ils haïssent l'objet aimé. La fleur de la jeunesse passe vite et avec elle se flétrit l'amour; l'âme, au contraire, plus elle vieillit dans sa sagesse, plus elle est digne d'être aimée. Les jouissances corporelles produisent une satiété pareille au dégoût causé par l'excès des aliments; l'amitié de l'âme est irréprochable et elle ne peut se rassasier... Dès que l'amitié est mutuelle, on jouit de se retrouver ensemble, on converse avec bienveillance, on a foi l'un dans l'autre, on veille l'un sur l'autre, on se félicite mutuellement de ses bonnes actions, et on s'afflige ensemble de ses fautes. Le commerce, plein de charmes pendant la bonne santé, se resserre encore pendant la maladie; l'on s'occupe plus encore de l'ami en son absence qu'en sa présence... Celui qui aime l'âme lui enseigne à bien dire et à bien faire, et il doit en être honoré, comme Chiron ou Phénix par Achille; mais celui qui désire le corps le suit comme un mendiant, implorant toujours un baiser ou une caresse... Ce dernier ressemble à l'homme qui, tenant une terre à loyer, s'occupe non de la rendre meilleure, mais d'en épuiser tous les fruits. Le premier est semblable au maître du champ: il fait tous ses efforts pour améliorer l'objet qu'il aime. Quand on se fie sur sa beauté pour conserver son empire, on se néglige sur le reste; mais quand on sait qu'à moins

1. *Consuetudo.*

d'être irréprochable on ne conservera pas le cœur de son ami, on est conduit à cultiver la vertu[1]. »

Cicéron dit à son tour : « L'amitié ne peut exister qu'entre gens de bien... C'est elle qui fait que, de cette société immense du genre humain, établie par la nature elle-même, l'affection se ramène et se concentre entre deux ou entre un petit nombre de personnes... Dans la prospérité, elle nous donne avec qui nous réjouir, et dans l'adversité, avec qui nous plaindre... Elle est bonne à tout, on en jouit partout... Par elle les absents sont présents, les faibles sont forts, et les morts vivent... Elle ne doit son origine ni à l'infirmité ni au besoin; car plus on serait faible plus on aurait d'amis. Lélius et Scipion n'avaient pas besoin l'un de l'autre. Chez eux l'amitié n'est pas venue de l'utilité, mais l'utilité est venue de l'amitié... L'intérêt fait les fausses amitiés; l'affection seule attire l'affection... L'amitié est naturelle comme l'amour maternel, l'amour filial et l'amour de nous-mêmes... Elle naît de la conformité des goûts, des mœurs et de la vertu; elle se confirme par la bienveillance, les bienfaits et la pratique... La nature nous inspire un goût spécial pour les manifestations de la probité... Ce qui détruit l'amitié c'est l'intérêt, les faux jugements, les changements d'humeur avec le changement d'âge ou de fortune, la compétition, la rivalité, l'injustice. Quiconque échappe à toutes ces causes de destruction doit en faire honneur non-seulement à sa sagesse, mais encore à sa fortune... C'est la vertu, la vertu, dis-je, qui concilie l'amitié et qui la conserve, c'est dans la vertu qu'est la concorde, la constance, la stabilité[2]. »

On voit dans ces beaux passages de l'antiquité les éléments nombreux qui constituent la véritable amitié et qui se trouvent si rarement ensemble. Il y a sur l'amitié deux opinions contraires

1. Xénophon, *Banquet*, chap. VIII. Platon, dans son Banquet, fait tenir le discours précédent par Pausanias et non par Socrate, et il place dans la bouche de celui-ci la théorie sur l'existence absolue des qualités générales en dehors des objets concrets, théorie contre laquelle Socrate ne cesse de réclamer dans *Xénophon*, ainsi que nous le verrons plus loin, livre VII, chap. Ier.

2. *De Amicitia*, passim.

et toutes les deux fort répandues : l'une que l'amitié demande la conformité d'humeur, l'autre qu'elle se produit par le contraste des goûts. La vérité est dans cette pensée de Socrate, que le cœur de l'homme contient des inclinations sympathiques et d'autres antipathiques[1]. Les inclinations qui sont relatives à nos semblables et à des objets non personnels, sont sympathiques en ce sens qu'elles rapprochent les uns des autres ceux qui les éprouvent. Nous voulons trouver dans notre ami le même amour pour l'humanité, pour la patrie, pour la famille que nous ressentons nous-mêmes ; nous aimons à voir son cœur battre comme le nôtre en présence des beautés de la nature, devant les chefs-d'œuvre de l'art et les actions inspirées par l'honneur et la vertu. Ici la conformité des goûts est une condition indispensable de l'amitié. Mais les inclinations relatives à des objets personnels sont au contraire antipathiques, en ce sens qu'elles éloignent les uns des autres ceux qui les partagent. Les compagnons de débauche ne sont pas liés par l'amitié ; car il arrivera un moment où ils se disputeront l'objet de leur convoitise. Deux avares ne peuvent s'aimer : ils envient le trésor l'un de l'autre. L'estime de soi, quand elle dégénère en orgueil, ne peut exister en deux cœurs sans les diviser ; ils ne se trouveront jamais assez estimés l'un de l'autre. L'amour de la louange, de la prééminence et surtout l'amour du pouvoir sont égoïstes et jaloux : nous n'aimons à partager ni l'éloge, ni la supériorité, ni la domination. Deux ambitieux sont rivaux et non pas amis. En ce cas, la ressemblance d'humeur est une cause d'inimitié et de jalousie, et le contraste des caractères serait plus favorable à l'amitié. En effet, l'homme modeste et sans goût pour le pouvoir ne souffrira pas de l'orgueil et de l'ambition d'un autre et pourra être touché des hautes vertus qui accompagnent souvent ces deux passions, c'est-à-dire du courage, de la générosité, de la grandeur d'âme ; il pourra se trouver disposé à l'estime et à l'affection pour celui qui les possède et contracter amitié avec lui, s'il est payé de retour. C'est dans cette limite que la différence des

1. Φιλικὰ, Πολεμικά. Xénophon, *Mémoires*, livre II, chap. VI, § 21.

goûts est favorable à l'amitié et que la ressemblance lui est contraire; mais cela ne peut se dire de toutes les inclinations, car même dans les amitiés où les passions égoïstes offrent le contraste que nous venons de marquer, il faut que les passions nobles et désintéressées soient à l'unisson les unes des autres; autrement il peut y avoir cet attachement aveugle et pour ainsi dire animal dont nous avons parlé, qui n'est que le besoin d'un compagnon fortifié par l'habitude, mais il n'y a pas l'amitié, ce sentiment complexe dans lequel Socrate et Cicéron nous ont montré surtout la sympathie de l'honnêteté et de la vertu.

### § 4. L'amour du pays.

L'amour du pays n'est pas un sentiment moins complexe que l'amitié. Le navigateur qui a fait le tour du globe revient avec plaisir vers la portion de terre qui est son pays. Dans cette région, il recherche une certaine province, dans cette province une ville, un village, une maison, un coin de jardin. C'est là qu'il est venu au jour, c'est là que s'est passé son enfance. Il aime ce lieu par plus d'une raison : peut-être d'abord y trouve-t-il la satisfaction particulière de ce goût naturel pour tel ou tel site de la nature, qui fait rechercher aux uns les montagnes, aux autres les plaines, à ceux-ci les bois, à ceux-là les rochers[1]; c'est quelquefois le seul endroit du monde où il soit possesseur et maître. Ensuite, ce lieu est plein des souvenirs de son père, de sa mère, de ses sœurs, de ses frères, de ses amis, de l'objet d'un premier amour, et peut-être y retrouve-t-il quelques-uns de ces êtres chéris. C'est dans notre pays, en tous cas, que nous sommes le plus en communauté d'opinions, de croyances, de culte, de coutumes et de langage avec nos semblables. Enfin, l'amour que nous avons pour nous-mêmes fait que nous chérissons d'une manière particulière les choses mêmes naturellement indifférentes qui se sont trouvées avec nous en des rapports plus intimes. Nous voyons donc

1. Voy. plus haut, même livre, chap. II, § 5.

déjà que l'amour du pays se forme des inclinations de l'amour de soi et de l'amour pour nos semblables, qui est plus tendre à l'égard de ceux qui nous touchent de plus près. C'est d'accord avec ce redoublement d'affection que la morale nous tient plus obligés envers le compatriote qu'envers l'étranger. L'idée du bien moral entre donc aussi dans l'idée de la patrie, et l'amour du devoir contribue pour sa part à l'amour du pays.

Suivant que tel homme est dominé par une inclination de telle ou telle classe, l'amour du pays prend en lui un différent caractère. L'orgueilleux n'aime sa patrie que parce qu'elle est la sienne et a en quelque sorte l'honneur de lui appartenir. Il peut s'en détacher par orgueil comme il s'y est attaché. Thémistocle, Pausanias, Alcibiade, Coriolan avaient cette façon d'aimer leur patrie. Dans les temps modernes, Alfieri disait : « Voyant l'Italie entière effacée du rang des puissances, les Italiens divisés, faibles, avilis, esclaves, j'étais honteux d'être et de paraître Italien, et je ne voulais appartenir en rien à cette nation[1]. » — « Certains hommes, dit David Hume, sont fiers de la beauté de leur pays, de leur province, de leur paroisse, parce que c'est la leur. D'autres, qui affectent de rabaisser leur patrie, lui opposent un pays étranger qu'ils ont visité, et ce voyage, qui leur est personnel, les distingue de leurs compatriotes. Ils partagent avec ceux-ci le lien qui les rattache à la patrie, ils ont seuls un lien avec la nation étrangère[2]. »

Si l'amour du pays ne contenait chez tous les hommes que l'amour de soi, il n'aurait pas un degré si élevé dans l'ordre du devoir et n'engendrerait pas le dévouement, car on ne se sacrifie pas à soi-même. Mais, chez la plupart, il comprend tous les sentiments du cœur et l'amour de la vertu. Voilà pourquoi il est si recommandable aux yeux de la morale et pourquoi la peinture en est si intéressante dans l'histoire et dans la poésie.

1. *Vie d'Alfieri*, écrite par lui-même, trad. de Petitot. Paris, 1809, t. I, p. 122.

2. *Œuv. philos.*, trad. franç., t. IV, p. 16.

On est touché des prières de Jacob mourant, qui ne veut pas être enseveli en Égypte et demande à dormir dans le tombeau de ses pères. On pleure avec ces tribus sauvages que l'Américain du nord chasse de leurs terres et qui s'écrient : « Nous ne pouvons pas dire aux os de nos pères : Levez-vous et marchez avec nous ! »

### § 5. L'amour de Dieu.

S'il y a plusieurs façons d'aimer son pays, il y a aussi plusieurs manières d'aimer Dieu : cette affection se compose de beaucoup d'affections diverses qui varient de nombre et de nature, comme les motifs de notre croyance à la Divinité. Les peuplades grossières et barbares, dont la condition est pleine de misères et la vie sans cesse menacée, qui n'ont pas eu le temps de reconnaître les harmonies de cet univers et de réfléchir sur la simplicité de l'âme, admettent facilement la pluralité des dieux. En leur attribuant les maux dont elles ont à souffrir, elles sont disposées à les craindre plutôt qu'à les aimer, à les regarder comme irrités et jaloux, et non comme doux et bienfaisants, et par conséquent à leur offrir des sacrifices qui les apaisent plutôt que des actions de grâces et des manifestations de reconnaissance.

Lorsque la paix commence à s'établir sur la terre, que l'intelligence se cultive, que la philosophie découvre l'unité du monde et celle du principe qui meut le corps, qui aime et qui pense, elle en déduit l'unité de Dieu; elle l'enseigne, la répand dans les esprits et fait adorer le principe immatériel qui gouverne le monde, le sage et éternel géomètre. La vénération pour la Divinité l'emporte alors sur la crainte, mais ce n'est pas encore l'amour. Pour que l'amour de Dieu se développe, il faut que les affections du cœur se soient étendues et fortifiées entre les hommes, il faut que les petites tribus, naturellement ennemies les unes des autres, parce qu'elles sont nécessiteuses, ignorantes et craintives, se soient fondues çà et là en un seul peuple et aient formé des nations; il faut que les

nations aient communiqué les unes avec les autres, aient appris que leurs intérêts bien entendus sont semblables et non contraires, que l'amitié et la bonne intelligence aient succédé à la défiance et à la haine. On renonce alors à la croyance que chaque peuple a sa Divinité, ennemie des barbares et des dieux étrangers; on est disposé à reconnaître un seul Dieu, père de tous les hommes, cause de tous les biens, source de toutes les affections tendres, aimant l'humanité et voulant que les hommes s'aiment entre eux; et c'est alors que l'amour se joint à la vénération, bannit tout à fait la crainte et forme le fond principal du culte que l'on rend à la Divinité.

Parmi les éléments de notre croyance en Dieu, les uns sont fondés sur l'expérience et l'induction, les autres sont pris dans une faculté de l'intelligence que nous appelons la foi naturelle[1]. Les éléments fondés sur l'induction sont ceux que nous venons de rappeler tout à l'heure; ils figurent le plus ordinairement dans la croyance et dans l'affection à l'égard de la Divinité : on la redoute pour le mal qu'on lui impute; on l'implore pour qu'elle le fasse cesser; on l'aime pour le bien qu'elle nous accorde; on loue Dieu comme un artiste sublime, comme un ami, comme un père; mais les éléments puisés dans la foi naturelle forment une croyance et une affection plus élevée et plus solide. L'amour appuyé sur l'expérience peut se changer en dépit et en aversion; le barbare fouette son idole; le dévot qui demande à son dieu les biens de ce monde et qui lui apporte pour cela des offrandes intéressées, s'il n'obtient pas l'objet de sa prière, fait des reproches à cette ingrate divinité. La foi gratuite et spontanée à la perfection de Dieu place notre âme dans une région plus sereine. Fermement convaincus que Dieu est l'Être parfait, doué de la souveraine puissance, de la souveraine intelligence et de la suprême bonté, nous ne lui attribuons aucun des maux de ce monde, nous le regardons comme le réparateur de tout mal et comme la cause de tout bien. Nous aimons la science et la vérité, mais elles nous échappent sur cette terre; nous sommes en dissentiment les uns avec les au-

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. III, chap. III.

tres, quelquefois en dissentiment avec nous-mêmes; le peu que nous savons, nous aide à découvrir l'immensité de ce que nous ne savons pas encore : nous espérons qu'un jour hors de cette vie tous les mystères nous seront dévoilés; que nous trouverons auprès de Dieu la règle qui nous mettra d'accord avec nous-mêmes et avec les autres, la lumière qui dissipera toutes les ténèbres, chassera toutes les erreurs, éclairera toutes les ignorances, et en conséquence nous aimons Dieu de tout l'amour que nous portons à la science et à la vérité. D'un autre côté, nous aimons le bien et nous faisons le mal; nous ne commandons pas à nos passions, quelquefois même nous les excitons et nous les faisons commander. Nous sommes jaloux les uns des autres; nous nous laissons aller à la médisance, au mensonge, à la calomnie; nous commettons l'injustice; nous nous dépouillons mutuellement; même quand nous sommes honnêtes, nous ne parvenons jamais à réaliser la figure idéale de l'honnêteté, telle que nous la concevons dans notre esprit; la suprême justice est ailleurs, au-dessus de nous, dans un meilleur monde; c'est là que toutes les inégalités seront nivelées, tous les torts redressés, toutes les mauvaises volontés punies, toutes les bonnes intentions récompensées : nous aimons donc Dieu, le suprême juste, de tout l'amour que nous éprouvons pour l'équité. Enfin, nous aspirons au bonheur; nous avons l'idée d'une joie sans mélange de tristesse, d'une possession pleine et entière de tous les biens, de la satisfaction de tous les penchants du cœur et de l'esprit. Ici-bas, point de plaisir qui ne soit acheté par la peine, ou qui n'en soit accompagné ou suivi; nous sommes blessés dans les affections du plus légitime amour-propre; si la nature nous attache à nos semblables et à quelques-uns par un nœud plus intime, nous en sommes quelquefois abandonnés, trahis ou séparés par une mort prématurée : alors encore nous élevons les yeux vers le ciel et nous renvoyons au temps où nous l'habiterons ce bonheur complet, auquel il nous semble que la suprême bonté a destiné la race humaine, et nous reportons sur Dieu l'affection qu'il a placée lui-même en notre âme pour le bonheur parfait.

Nous venons d'indiquer les principaux éléments de l'amour

de Dieu ou de la piété; mais il s'y en glisse encore beaucoup d'autres. Nous avons signalé la docilité, l'amour de l'obéissance, la confiance en autrui ou cette disposition à croire en une parole étrangère, qui fait que la plupart des hommes ne prennent pas le soin de se former eux-mêmes leurs opinions, et aiment mieux les recevoir toutes faites de l'autorité d'autrui[1]. Les opinions religieuses sont les plus importantes; dans tous les temps et dans tous les pays elles sont l'objet de l'éducation publique. Cette éducation est appuyée de l'autorité de l'âge, du temps, du nombre, et presque toujours donnée au nom de la Divinité elle-même. Comment résister à un si puissant ascendant? comment ne pas frémir de s'y soustraire? comment ne pas aimer à y rester soumis? Il faut donc compter dans la piété ou dans l'amour de Dieu chez la plupart des hommes, la docilité naturelle, l'amour de l'obéissance, et la confiance en autrui.

Nous avons vu, en traitant du beau intelligible, qu'il comprend le réel et le possible, la science et la fiction, le vrai et le merveilleux. Il a plu à Dieu de laisser planer le mystère sur ses rapports avec la nature et avec l'homme[2]. Tous ceux qui aiment les rêves de l'imagination, les enfants, les femmes, les artistes, les poëtes, introduisent cet élément dans leur religion, l'y conservent et l'y développent avec amour. Le philosophe lui-même ne peut pas bannir tout mystère de sa foi. Il ne résout pas le problème de la création, ni celui de la nécessité du mal, et il demeure religieux malgré cela; mais beaucoup le sont à cause de cela; ils aiment les événements dont la raison ne peut pas rendre compte; le surnaturel attire leur curiosité, satisfait leur goût pour la poésie, et en conséquence il faut joindre aux principes de la religion dans l'esprit de la plupart des hommes l'amour pour la fiction et le merveilleux.

Ainsi il n'y a pas qu'une seule religion ou qu'une seule manière d'aimer Dieu. Elle varie d'individu à individu suivant les inclinations dont chacun la compose. La plus grossière est celle où la crainte domine, où l'on regarde Dieu comme un

1. Voy. plus haut, même livre, chap. III, § 4.
2. Voy. plus loin, livre VI, sect. III, chap. III.

maître exigeant et jaloux, passant un marché avec l'homme, ayant besoin du sang des boucs et des génisses, aimant le mal et se plaisant à le voir, demandant les flagellations, les cendres et les cilices, plus prodigue de l'enfer que du paradis. Cette forme de religion a produit souvent la folie, et la plus furieuse et la plus durable de toutes[1]. Elle ne met en jeu que les inclinations égoïstes, l'appréhension de la mort, la terreur de l'enfer, l'orgueil qui se flatte de l'emporter sur les autres hommes par de petites pratiques superstitieuses, faciles au fond et inutiles à l'humanité, le calcul d'un esprit toujours occupé de gagner pour un faible denier sa part de la félicité éternelle. L'amour de Dieu fondé sur l'amour du beau et du vrai, est un sentiment élevé et pur qui soutient l'âme, qui la fortifie contre les plus rudes épreuves et emporte la pensée dans la plus sublime région. Mais la meilleure et la plus douce religion est celle où il entre le plus de l'amour du cœur, où l'on se représente la Divinité comme la charité suprême, où l'on aime Dieu parce qu'il aime les hommes, où l'on s'efforce de lui rendre un amour semblable à celui qu'il a pour nous, et où l'on regarde le bien qu'on fait à l'humanité comme l'offrande la plus agréable à la bonté divine.

L'amour de Dieu comprend donc toutes les inclinations, l'amour de soi, l'amour du prochain et l'amour du parfait. Il faut autant que possible en exclure le premier principe, qui produit la superstition et la bassesse, et faire prédominer les deux autres, qui engendrent l'enthousiasme des martyrs et nourrissent dans les cœurs la générosité et le dévouement.

### § 6. Liaison de certaines inclinations. Contagion des passions.

Certaines inclinations marchent par groupes, et ont entre elles une sorte d'association et de parenté. Les affections du cœur se tiennent ordinairement l'une l'autre; celui qui a été tendre fils est tendre père et ami de l'humanité; les inclinations de l'amour-propre s'attirent, pour ainsi dire, mutuellement : l'amour du pouvoir est souvent associé à

1. Esquirol, *Maladies mentales*.

l'amour de la gloire, à la confiance en soi-même, au désir de la prééminence en tout genre. Enfin, les affections de l'instinct de conservation se trouvent, ordinairement, de compagnie : l'amour du gain, de la bonne chère et de tous les plaisirs sensuels se rencontre, le plus souvent, dans le même homme.

Les inclinations ne se communiquent pas d'homme à homme, parce qu'elles tiennent au fond de la nature, mais les passions, qui en sont la forme, deviennent contagieuses. La joie et la tristesse se gagnent; le rire et les larmes se propagent par l'exemple; la peur se répand; la colère allume la colère; l'amour enflamme l'amour; l'admiration s'étend comme la flamme : un chef-d'œuvre de l'art, un acte sublime de dévouement, s'il n'a qu'un seul témoin, excite une approbation froide; s'il s'accomplit devant une multitude, il engendre un brûlant enthousiasme.

« A l'approche de César, les consuls quittèrent Rome sans avoir fait les sacrifices qu'ils étaient dans l'usage d'offrir aux dieux lorsqu'ils sortaient de la ville; la plupart des sénateurs prirent aussi la fuite, emportant au hasard ceux de leurs meubles qui se trouvaient sous leurs mains, comme pour les soustraire à des ennemis. Il y en eut même qui, très-attachés à César, furent tellement troublés par la crainte, que, sans aucune nécessité, ils se laissèrent emporter par le torrent des fuyards [1]. »

Les passions agissent énergiquement sur le corps, et leurs effets sensibles sont contagieux, comme les passions elles-mêmes. Lorsque nous voyons un de nos semblables frappé d'un coup violent, nous ressentons une douleur physique et comme un contre-coup à l'endroit de notre corps qui correspond au membre dans lequel il a été frappé. On raconte qu'à l'hôpital de Harlem une jeune fille ayant été prise d'épilepsie, plusieurs autres jeunes malades, saisies de peur, sentirent les atteintes du même mal. Le célèbre Boerhaave, qui se trouvait alors dans la salle, voulant combattre une peur par une autre, menaça de faire brûler la plante des pieds à la première qui se laisserait aller à une attaque; il fit promener

1. Plutarque, *Vie de César*, trad. de Ricard, édit. 1832, t. VIII, p. 52.

par la salle un réchaud rempli de fers rouges, et l'épidémie de la première impression fut arrêtée par celle de la seconde.

On a quelquefois confondu sous le nom d'imitation ou de sympathie bien des effets divers, dont nous avons parlé en leur lieu, et que nous devons résumer ici en les distinguant. Premièrement, la faculté motrice nous fait exécuter certains mouvements par imitation de ceux de nos semblables. Le bâillement, le bégayement, certains gestes, certaines attitudes, l'accent provincial ou national se gagnent par une imitation involontaire et pour ainsi dire mécanique. Secondement, nous avons rangé parmi les inclinations sociales ou celles qui se rapportent à l'amour de nos semblables, le goût de l'imitation, qui porte les enfants à reproduire les actions des hommes, et les hommes à s'imiter entre eux. L'imitation n'est pas ici machinale, mais délibérée et volontaire. Troisièmement, au nombre des affections sociales se trouve encore la sympathie, par laquelle nous jouissons du bonheur des autres et souffrons de leur malheur : cette sympathie diffère de la contagion des passions en ce que celle-ci n'a pas besoin de connaître la cause du sentiment pour le partager. On gagne la tristesse ou la gaieté des autres sans savoir pourquoi ils sont tristes ou gais, tandis que la sympathie est le sentiment que nous éprouvons pour le malheur ou le bonheur qui nous est connu. A proprement parler, la sympathie, dans la limite où nous venons de la circonscrire, n'est pas une imitation, car nous n'avons pas besoin de voir ni de nous représenter la tristesse d'un de nos amis pour nous affliger de son malheur. Quatrièmement, enfin il y a une contagion des passions, dont nous avons parlé en dernier lieu, par laquelle la joie, la tristesse, l'espérance, la crainte se répandent de proche en proche. L'imitation ici n'est plus extérieure, mais intérieure; elle ne va cependant pas jusqu'à transporter à l'un les inclinations de l'autre, mais elle en transmet et propage les modes. Cette imitation est involontaire, mais elle est d'autant plus rapide qu'elle est favorisée par une inclination du même genre et par le consentement de la volonté. On pourrait réserver le nom d'imitation à l'action machinale de la faculté motrice et au goût que nous avons pour

imiter les actions de nos semblables; on laisserait le nom de sympathie à la joie ou à la tristesse que nous éprouvons pour le bonheur ou le malheur d'autrui, et on donnerait le nom de contagion à la communication des passions.

### § 7. Affaiblissement de la passion.

Toutes les passions s'affaiblissent par la présence prolongée de leur objet. Les objets sensibles finissent par n'être plus sentis, s'ils restent trop longtemps soumis aux sens[1], mais ils cessent d'être agréables ou désagréables avant de cesser d'être perçus. On se dégoûte d'un mets avant qu'on n'en perçoive plus la saveur. Les affections du cœur elles-mêmes languissent par la trop longue jouissance de leur objet, et elles ont besoin d'être ranimées par son absence. L'amour du beau peut éprouver aussi la satiété; l'admiration se lasse vite, et le spectacle le plus sublime, s'il dure trop longtemps, voit finir avant lui l'enthousiasme des spectateurs.

« L'éloquence continue ennuie, dit Pascal; les princes et les rois, ajoute-t-il, jouent quelquefois; ils ne sont pas toujours sur leurs trônes; ils s'y ennuient : la grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie[2]. » C'est par la même cause que le combat intéresse plus le spectateur que la célébration de la victoire, et la recherche plus que la contemplation de la vérité. Pascal s'exprime encore excellemment sur ce sujet. « On aime à voir les combats des animaux, non le vainqueur acharné sur le vaincu. Que voulait-on voir, sinon la fin de la victoire? Et dès qu'elle arrive, on en est soûl. Ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche de la vérité : on aime à voir dans les disputes le combat des opinions, mais de contempler la vérité trouvée, point du tout[3]. » Il faut écouter aussi Adam Smith sur ce sujet : « Un homme à qui on met une jambe de bois se trouve très-malheureux, et croit qu'il le sera toute sa

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. II.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 247.
3. *Ibid.*, t. I, p. 205.

vie. Mais au bout d'un certain temps, il parvient à envisager l'accident qui lui est arrivé comme un spectateur impartial, et à trouver qu'il ne jouit pas moins de la société et de la solitude... La certitude reconnue de cette vérité que tous les hommes s'accoutument tôt ou tard à ce qui devient pour eux un état permanent, peut nous conduire à penser que les stoïciens n'étaient pas loin d'avoir raison en prétendant que, par rapport à notre bonheur, il y avait peu de différence entre une situation constante et une autre également constante, ou que s'il y avait quelque différence, elle suffisait bien, il est vrai, pour faire préférer certains objets, et pour en faire repousser d'autres, mais non pour nous passionner en faveur de ceux-ci, contre ceux-là... Dans toute situation constante où l'on ne prévoit aucun changement, l'esprit de l'homme, au bout de quelque temps, revient à son état naturel de tranquillité : telle est la loi. Le frivole comte de Lauzun, au milieu de la captivité et de la solitude de la Bastille, parvint, après quelque temps, à retrouver assez de sang-froid pour prendre quelque amusement à nourrir une araignée. Un homme d'un esprit plus solide eût fait rentrer plus tôt le calme dans son âme, et aurait trouvé dans ses propres pensées un meilleur objet d'amusement[1]. » Les prisonniers condamnés à la solitude disent que pendant les premiers jours elle leur est insupportable, mais ils finissent par s'y accoutumer[2]. Ainsi ce n'est pas seulement le plaisir, c'est aussi la douleur qui s'use par la continuité.

La durée de l'action nous lasse, et nous avons besoin du repos; le repos prolongé nous lasse à son tour, et il nous faut retourner à l'action. La peine causée par la prolongation, soit de la même action, soit surtout du repos, s'appelle l'ennui. « Rien, dit Pascal, n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance,

1. *Théorie des sentiments moraux*, part. III, chap. III.
2. De Baumont et de Tocqueville, *Système pénitentiaire*, 1re édit., p. 324.

son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir... c'est le plus grand sujet de félicité de la condition des rois qu'on essaye sans cesse à les divertir et à leur procurer toutes sortes de plaisirs... Le conseil qu'on donnait à Pyrrhus de prendre le repos qu'il allait chercher par tant de fatigues, recevait bien des difficultés... Tel homme passe sa vie sans ennui, en jouant tous les jours peu de chose : donnez-lui tous les matins l'argent qu'il peut gagner chaque jour à la charge qu'il ne joue point, vous le rendrez malheureux. On dira peut-être que c'est qu'il cherche l'amusement du jeu et non pas le gain. Faites-le donc jouer pour rien, il ne s'y échauffera pas et s'y ennuiera. Ce n'est donc pas l'amusement seul qu'il recherche : un amusement languissant et sans passion l'ennuiera. Il faut qu'il s'y échauffe et qu'il se pipe lui-même, en s'imaginant qu'il serait heureux de gagner ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui donnât, à condition de ne point jouer, afin qu'il se forme un sujet de passion, et qu'il excite sur cela son désir, sa colère, sa crainte pour l'objet qu'il s'est formé, comme les enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé... Les hommes s'occupent à suivre une balle et un lièvre, c'est le plaisir même des rois[1]. »

« Il n'est pas un seul prisonnier, disent des auteurs que nous avons déjà cités, qui ne nous ait parlé du travail avec une sorte de reconnaissance, et qui ne nous ait dit que sans le secours d'une occupation constante la vie lui serait insupportable. Tous nous disaient que le dimanche, jour de repos, était plus long pour eux que toute la semaine[2]. »

Franklin parle, dans ses *Mémoires*, d'un prisonnier qui fut renfermé sept ans à la Bastille, et qui, privé de toute conversation et de tout moyen d'écrire, passait le jour à répandre de petits morceaux de papier sur le plancher, puis à les ramasser pour en former des rangées et des figures sur le

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 33-43.

2. MM. de Baumont et de Tocqueville, *Système pénitentiaire*, 1re édit., p. 45.

bras de son fauteuil. Rendu à la liberté, il dit à ses amis qu'il serait devenu fou s'il n'eût imaginé ce passe-temps[1].

En résumé, la continuité du repos ou de la même action produit l'ennui; nous sommes donc portés à faire alterner l'action et le repos, et à varier nos actions. Ce principe est quelquefois appelé l'amour du changement ou de la nouveauté. Il nous donne l'occasion de développer notre intelligence dans des directions différentes, et c'est pour nous une cause de perfectionnement.

### § 8. Équilibre que se font les inclinations contraires dans le même individu.

Si l'on reporte les yeux sur la liste des inclinations, on verra qu'il en est un grand nombre qui peuvent se contre-balancer. L'amour des habitudes trouve son contre-poids dans l'amour de la nouveauté dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. L'instinct d'activité physique, qui nous porte tout seul à la turbulence et même au combat, est balancé par les appréhensions instinctives, et en particulier par cette circonspection générale qui nous met toujours sur nos gardes sans objet présent d'inquiétude. Cette circonspection elle-même est combattue non-seulement par l'activité physique, mais par les inclinations de l'amour-propre, et notamment par l'assurance ou la confiance en soi-même, et quelquefois par les inclinations sociales et par l'amour de la vertu. L'instinct de ruse et le besoin d'épanchement se font équilibre, de même que la docilité et l'amour de l'indépendance ou de la domination; car, comme nous l'avons dit, nous avons besoin d'obéir au-dessus de nous et de commander au-dessous. Enfin les inclinations égoïstes en général, telles que celles de l'instinct de conservation et de l'amour-propre, sont quelquefois tenues en bride par l'amour des hommes et par l'amour du bien. Pascal a donc raison de dire que « l'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire[2]. »

1. *Mémoires*, édit. Renouard, t. I, p. 151.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 80.

### § 9. Diversité des caractères.

Les inclinations contraires peuvent se balancer dans la même personne; mais ce tempérament est rare; le plus ordinairement les inclinations sont très-diversement réparties, et de là résulte la diversité des caractères, soit entre les individus, soit entre les peuples. On peut consulter sur ce sujet les charmants portraits tracés par Kant des différentes nations de la terre, dans son ouvrage *sur le sentiment du beau et du sublime*[1]. Les passions ou les manifestations des inclinations varient aussi suivant l'âge et le sexe; il y a des penchants qui se montrent plus dans l'enfant, comme l'instinct de l'activité, celui de la construction, l'émulation, l'amour de la louange, l'instinct de société, le besoin de s'épancher, l'imitation, la docilité, l'amour filial; d'autres qui se marquent plus fortement dans l'âge mûr, comme l'instinct de la possession, la ruse, l'assurance, l'amour de l'indépendance et de la domination, l'amour paternel; d'autres enfin qui appartiennent plus particulièrement à la vieillesse, comme l'amour des habitudes, l'amour de la vie, la piété. D'un autre côté la femme se montre généralement plus que l'homme disposée à l'amour de la vie sédentaire, aux appréhensions instinctives, au goût de la feinte et de la ruse, à l'amour de la louange, à la docilité, à l'épanchement, à la confiance, à la sympathie, aux affections de la famille, à l'amour du bien et du beau.

Les inclinations exercent une forte influence sur l'action de l'intelligence : la diversité des penchants nous paraît contribuer pour la plus grande partie à l'inégalité du développement de l'esprit. Par exemple, de deux enfants qui ont les mêmes facultés intellectuelles, celui qui sera poussé le plus fortement par le sentiment de l'émulation fera des efforts plus énergiques et plus soutenus, et l'intelligence arrivera chez lui à un degré d'action et de développement, qu'elle

1. Traduit en français par Veyland, 1823, et par Jules Barni, 1846, à la suite de sa traduction *de la Critique du jugement*.

n'atteindra jamais chez l'autre. Le prisonnier, animé par l'amour de la liberté, découvre des moyens d'évasion auxquels n'auraient jamais songé les geôliers et les sentinelles.

### § 10. Utilité des inclinations ; distinction des passions et des vices.

L'âme la mieux disposée, avons-nous dit, est celle où s'établit un équilibre naturel entre les inclinations qui se balancent. La volonté y fait facilement prévaloir la raison; mais il ne résulte pas de là que quand le contre-poids manque, la raison et la volonté soient sans empire, ni qu'il faille dire avec Pascal : « Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contre-poids de deux vices opposés, comme nous demeurons debout entre deux vents contraires. Otez un de ces vices, nous tombons dans l'autre [1]. » Il n'y a point de passion insurmontable à la volonté; le repentir, qui suit la faute, prouve qu'on s'est senti libre au moment de la commettre [2].

Les inclinations ne sont pas naturellement vicieuses. Elles sont involontaires, et ont été mises en nous par le Créateur à bonne fin. Celles de la première classe nous font travailler, sans que nous le sachions, à notre salut, ou à celui de l'espèce; celles de la seconde et de la troisième ont pour effet notre perfectionnement. Il résulte soit de la différence des inclinations, soit de leur ressemblance, des harmonies qui ne sont pas moins admirables que celles de la nature sensible. Les hommes qui ont de la confiance en eux-mêmes et dans leur fortune entraînent ceux qui sont retenus par une trop grande circonspection; la docilité naturelle du plus grand nombre le prépare à souffrir sans se plaindre l'amour de la domination chez quelques-uns et à laisser établir une hiérarchie indispensable à l'ordre social. L'instinct de société, de véracité, de sympathie et toutes les inclinations qui se rapportent à des objets non

1. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 209.
2. Voy. plus loin, livre V, chap. Ier.

personnels peuvent au contraire se trouver au même degré dans le cœur de tous les hommes, et elles contribuent autant par leur ressemblance que les autres par leur contraste à l'ordre et à l'harmonie. Toutes les inclinations sont donc légitimes; il n'y a d'illégitime que les passions, lorsque par la faute de la volonté elles sortent des bornes et deviennent nuisibles à nos devoirs.

« Quand on considère avec attention, dit Malebranche, les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel [1]. »

Nous pouvons encore nous appuyer à ce sujet sur l'autorité de Pascal lui-même. « Abraham ne prit rien pour lui, mais seulement pour ses serviteurs : ainsi le juste ne prend rien pour soi du monde, ni des applaudissements du monde, mais seulement pour ses passions, desquelles il se sert comme maître, en disant à l'une : va, et à l'autre : viens, *sub te erit appetitus tuus*. Les passions ainsi dominées sont vertus. L'avarice, la jalousie, la colère, Dieu même se les attribue, et ce sont aussi bien vertus que la clémence, la pitié, la constance, qui sont aussi des passions. Il faut s'en servir comme d'esclaves et, leur laissant leur aliment, empêcher que l'âme n'y en prenne; car quand les passions sont les maîtresses, elles sont vices, et alors elles donnent à l'âme de leur aliment et l'âme s'en nourrit et s'en empoisonne [2]. »

1. *De la recherche de la vérité*, 4e édit., 1678, livre Ier, chap. v, p. 16.
2. *Pensées*, édit., Faug. t. II, p. 376.

# LIVRE CINQUIÈME.

## LA VOLONTÉ LIBRE OU LE LIBRE ARBITRE.

---

## CHAPITRE PREMIER.

### DÉTERMINATION DE CETTE FACULTÉ. — PREUVES DE LA LIBERTÉ.

§ 1. LA VOLONTÉ NE SE DISTINGUE DE L'INCLINATION QUE PAR LA LIBERTÉ. — § 2. DISTINCTION DE LA VOLONTÉ ET DU COMMANDEMENT. — § 3. PREUVE DIRECTE DE LA LIBERTÉ. — § 4. PREUVES INDIRECTES. — § 5. CONCILIATION DE LA LIBERTÉ HUMAINE AVEC LES ATTRIBUTS DE DIEU. — § 6. DU DOUTE SUR LA LIBERTÉ DANS L'INTÉRÊT DE LA FOI.

#### § 1. La volonté ne se distingue de l'inclination que par la liberté.

Lorsque nous nous sommes occupés de la division générale des facultés, nous avons annoncé que nous distinguerions de l'inclination et de l'intelligence une faculté qu'on avait plus ou moins confondue avec l'une et l'autre, et à laquelle nous donnerions le nom de volonté libre ou de volonté proprement dite. Nous avons vu que Socrate et Platon définissaient la liberté : le pouvoir de vouloir bien faire, pouvoir qui nous est ravi, disaient-ils, par les passions ; et nous avons ajouté que la liberté : comprend aussi le pouvoir de vouloir mal faire ; que si l'ascendant de la raison était pour nous irrésistible, on ne pourrait pas dire que nous y obéissions librement, et que la volonté libre se confondrait ainsi avec la raison. Nous avons vu qu'Aristote, en disant que l'inclination [1] unie à l'intelli-

1. Τὸ ὀρεκτικόν.

gence devient la volonté [1], ne distinguait pas non plus entre la volonté libre, d'une part, et de l'autre la raison et l'inclination; que Descartes lui-même avait confondu la raison et la liberté, en affirmant que si nous connaissions toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, nous ne serions jamais en peine de délibérer sur le choix que nous devrions faire. Nous avons remarqué que Bossuet et Locke avaient donné une idée plus exacte de la volonté libre en disant, le premier, que l'homme peut vouloir mal faire; le second, que la volonté est la seule faculté qui mérite le nom de puissance active, parce que seule elle agit d'elle-même [2]. Nous avons dit enfin que l'on avait confondu la volonté avec la faculté motrice, puisqu'on avait attribué à la première la vertu de mouvoir le corps directement. Nous avons montré que la volonté est sans prise directe sur les mouvements corporels, et que l'âme doit être douée d'une faculté motrice pour agir sur le corps [3].

D'autres philosophes, tels que Hobbes et Condillac, ont confondu la volonté avec l'inclination. C'est ici le lieu de corriger cette dernière confusion, qui est la plus ordinaire.

Nier la liberté ou le libre arbitre, c'est nier la volonté elle-même. En effet, si l'on dit d'une part que la raison, dégagée des passions, détermine irrésistiblement notre conduite, on a beau appeler cela la liberté ou la volonté libre, les mots de liberté ou de volonté ne sont ici que des synonymes du mot de *raison*, et pour expliquer en ce cas la conduite de l'homme, il suffit de lui attribuer la raison qui lui commande l'action et la faculté motrice par laquelle il l'exécute, sans introduire un élément inutile sous le nom de volonté. D'un autre côté, si l'on avance que l'inclination nous pousse fatalement à l'action, il suffit de compter dans l'homme l'inclination et la faculté motrice ; il est inutile d'y supposer, sous le nom de volonté, une autre faculté qui ne servirait à rien et ne serait qu'un terme synonyme de l'inclination elle-même. Si celui qui s'empare de l'or d'autrui a été irrésistiblement porté à cet acte, on

1. Τὸ βουλευτικόν.
2. Voy. livre II, chap. II, § 2.
3. Voy. plus haut, livre III, chap. Ier, § 1.

rendra compte de sa conduite en disant qu'il a désiré l'or et qu'il l'a pris, ce qui s'explique par l'inclination et par la faculté motrice; il ne sera pas nécessaire de dire qu'il a désiré l'or, qu'il a voulu le prendre et qu'il l'a pris. Si les mots *il a voulu* n'expriment pas un acte libre, ils font double emploi avec les mots *il a désiré*, et il ne faut pas dire deux fois la même chose. Quiconque distingue entre *désirer* et *vouloir* entend que le premier est fatal et que le second est libre; autrement il n'emploierait pas ces deux mots, ou il ne les emploierait que comme synonymes. C'est ce que fait Condillac, qui exprime sous le nom de volonté un désir absolu, déterminé par l'idée qu'une chose est en notre pouvoir [1]. Il ne fait pas de la volonté une faculté différente du désir, mais seulement un degré ou un mode du désir. En conséquence, quand on prétend établir une différence, non de degré mais de nature, entre la volonté et l'inclination, et qu'on ajoute que cependant la volonté n'est pas libre, on ne s'entend pas soi-même, et si l'on voulait y regarder de plus près, on verrait qu'on ne peut ajouter au désir la volonté, qu'à la condition que celle-ci se distingue de la première par la liberté.

Ainsi nier la liberté de la volonté, c'est nier la volonté elle-même ou la confondre soit avec la raison, soit avec l'inclination. Nous n'avons donc pas à examiner la question de savoir si la volonté est libre, mais si la volonté existe, c'est-à-dire si elle se distingue de l'inclination aussi bien que de la raison.

« Combien de fois, dit Bayle, un homme n'éprouve-t-il pas qu'il ne pourrait faire un certain acte de volonté, y eût-il cent pistoles à gagner sur-le-champ : par exemple, un acte d'amour pour un homme qui viendrait de l'offenser, un acte de mépris d'un beau sonnet qu'il aurait fait, un acte de haine pour une maîtresse, un acte d'approbation d'une épigramme ridicule. Notez que je ne parle que d'actes internes, exprimés par un : *je veux*, comme : je veux mépriser, approuver, etc. [2] »

1. *Traité des sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 85; *Logique*, édit. de 1811, p. 69.

2. *Réponses aux questions d'un provincial, Œuvres diverses*, t. III, p. 786.

Bayle veut démontrer la fatalité des déterminations de la volonté; mais tous les actes qu'il cite en exemples sont des phénomènes de l'inclination ou de l'intelligence, qui ne sont libres ni l'une ni l'autre. Je ne suis pas libre d'aimer ou de haïr, de mépriser ou d'approuver. Je suis libre de *vouloir* faire un acte d'intelligence, mais non pas d'accomplir en tous cas cet acte; je suis libre de *vouloir* agir par ma force motrice sur mon corps, mais non pas toujours d'y réussir; je suis libre de *vouloir* maîtriser ma passion, mais non pas de m'en rendre maître à tout coup. Je suis donc seulement libre de *vouloir*, et c'est précisément par la liberté, que ma *faculté de vouloir* ou ma *volonté* se distingue de mon intelligence, de ma faculté motrice et de mon inclination.

Mon intelligence n'est pas plus libre que mon inclination: je ne suis pas plus maître d'approuver ou de désapprouver à mon gré, que je ne suis maître d'aimer ou de haïr; et lorsque Bayle dit : Je veux mépriser ou approuver, il se sert de mots qui ne peuvent aller ensemble, car ma volonté est sans force sur mon approbation et sur mon mépris. Bayle l'a dit lui-même : « Je ne puis forcer mon approbation en faveur d'une épigramme ridicule; » je ne dis donc jamais *je veux mépriser*, puisque ma volonté n'a point de prise sur mon mépris.

Un des disciples de Condillac [1] définit la volonté : la faculté de sentir des désirs; il nous donne ensuite le conseil de régler nos désirs, et pour cela de rectifier nos jugements, dont les désirs sont les suites inévitables; mais comme, aux yeux de ce philosophe, le jugement ne serait qu'une sensation, et que la sensation ne serait pas libre, nous serions sans prise sur nos jugements, par conséquent sur nos désirs, par conséquent encore sur notre volonté, et nous ne pourrions profiter de ses conseils. Nous avons même à nous étonner qu'il nous les donne, puisqu'il prétend que nous ne sommes pas libres; autant vaudrait conseiller au prisonnier de parcourir la campagne, ou à l'homme de s'élever comme l'oiseau dans les plaines de l'air. Puisqu'il nous adresse ses conseils, nous en concluons

1. M. de Tracy.

qu'il sait que nous sommes libres de les suivre, qu'il distingue notre volonté de nos inclinations, et par conséquent de nos désirs qui sont une forme de nos inclinations.

Reid a profondément distingué la volonté d'avec le désir. Il fait remarquer que notre désir peut s'appliquer à un objet, à l'action d'autrui ou à une action que nous savons nous être impossible, tandis que notre volonté ne peut s'appliquer à aucune de ces choses, mais seulement à notre action propre, et à celle de nos actions que nous savons nous être possible, et que nous ou nos semblables avons d'abord accomplie involontairement. Nous pouvons avoir le désir d'un fruit, mais nous n'avons pas la *volonté* d'un fruit. Un père *désire* la bonne conduite de ses enfants, mais il ne peut avoir la *volonté* de leur bonne conduite; eux seuls peuvent avoir cette volonté. Enfin un homme pourrait désirer de s'élever dans les airs, mais il ne lui arrivera jamais d'en avoir la volonté, parce qu'il sait que sa volonté n'a de prise que sur les actions qui lui sont possibles; le désir n'est donc pas la volonté[1].

### § 2. Distinction de la volonté et du commandement.

Reid distingue encore la volonté d'avec le commandement, que l'on confond souvent avec elle dans le langage ordinaire. Un capitaine *commande* l'action de ses soldats, mais à parler proprement il ne peut la *vouloir*, dans le sens au moins où ses soldats devront la *vouloir* eux-mêmes pour l'accomplir.

Le commandement suppose : 1° la supériorité hiérarchique de celui qui le donne; 2° la qualité obligatoire ou morale de l'action commandée; 3° la volonté de prononcer l'ordre et de prendre les mesures pour en assurer l'exécution. C'est le seul élément véritablement volontaire du commandement[2]. Nous disons que le commandement suppose la supériorité hiérarchique de celui qui le déclare et la qualité obligatoire de l'action commandée : en effet, si un simple soldat rappelle à un

1. Reid, trad. franç., t. V, p. 382.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 383 et suiv.

autre son devoir, il lui donne un avis et non un ordre, et si le capitaine demande au soldat non un service public, mais un service privé, il ne commande plus, il prie, et le soldat a le droit de le refuser. Le commandement est donc un phénomène très-complexe, dans lequel la véritable volonté n'entre que pour une partie. Dans le commandement, les mots *je veux* signifient : je déclare telle action obligatoire, j'ai qualité pour vous faire cette déclaration, je prononce cet ordre *volontairement*, et j'ai *la volonté* de prendre les mesures nécessaires pour vous contraindre à l'exécution.

### § 3. Preuve directe de la liberté.

La volonté ne se déploie pas sans un motif qui nous fasse agir, ce qui la distingue aussi de l'instinct et de l'habitude. Le motif consiste dans la connaissance de l'acte qui doit être accompli et dans le désir de l'accomplir. L'enfant qui porte pour la première fois ses lèvres à la mamelle n'a ni la connaissance ni le désir de l'acte qu'il va accomplir ; il agit aveuglément ou par instinct : il n'a point de motif pour agir ainsi. Ce personnage qui avait l'habitude de porter des morceaux de parchemin à sa bouche, et qui détruisit ainsi à son insu un important traité d'alliance[1], n'avait non plus ni la connaissance ni le désir de ce qu'il faisait ; mais un acte de volonté est toujours accompagné de connaissance et de désir. La volonté a quelquefois à choisir entre un acte obligatoire en morale et un acte purement utile ou agréable ; elle se trouve alors entre l'honnête et l'utile, entre le devoir et l'intérêt, ou entre ce qu'on appelle le motif obligatoire et le motif intéressé. On a dit quelquefois que dans ce cas l'honnête appelle la volonté d'un côté et le désir de l'autre. Mais l'honnête excite aussi le désir ; quand le devoir commande à la volonté, elle est aussi sollicitée par le désir de bien faire ; il est donc plus exact de dire que la volonté est toujours sollicitée par un désir, soit que le désir du bien moral s'ajoute à la prescription de l'intelligence en ce qui tou-

1. Biren, depuis duc de Courlande.

che ce bien, soit que le désir de l'intérêt agisse seul ou combatte le devoir.

Avancer que la volonté est toujours sous le coup, soit de l'obligation morale et du désir qui s'y rapporte, soit du désir de l'utile ou de l'agréable, n'est-ce pas dire qu'elle est nécessitée ou, en d'autres termes, qu'elle n'est pas libre. On l'a prétendu souvent, mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'était prétendre qu'il n'y a pas de volonté ; car la volonté ne peut se distinguer du désir qu'à la condition d'être libre.

Les preuves de la liberté, c'est-à-dire de l'existence de la volonté comme distincte de la raison et de l'inclination sont directes ou indirectes. La preuve directe est le témoignage de la conscience. Dans l'inaction de la faculté motrice, de l'inclination, et de telle ou telle faculté de l'intelligence, j'ignore si je suis encore doué de cette faculté; ma conscience ne me la montre que quand cette faculté est en action. Il n'est qu'un seul pouvoir qui, même dans l'inaction, soit toujours présent à ma conscience, c'est le pouvoir de vouloir. Alors même que je ne veux pas, ma conscience m'atteste que je peux vouloir : ce pouvoir c'est ma liberté. En présence d'une action qui nous est ordonnée par le devoir, et à laquelle nous pousse le désir du bien, nous avons pleine connaissance que cette action ne s'accomplira que si nous le voulons. La notion de l'obligation morale et le désir de bien faire peuvent nous laisser dans l'inaction : nous contemplons dans notre intelligence l'idée de l'obligation et dans notre cœur le désir, sans agir pour cela, et l'action, pour commencer, a besoin de quelque autre chose que de l'intelligence et de l'inclination : ce quelque chose, c'est la volition, l'acte de la volonté, quelque chose de libre, de non nécessité; car si ce quelque chose était fatal, il serait le désir lui-même ou un acte aveugle de la faculté motrice et non un acte de volonté.

On compare la volonté à une balance et les motifs à des poids, et l'on dit que le motif le plus fort emporte toujours la balance. Mais on prononce après coup que le motif auquel s'est conformée la volonté est le plus fort. Pour prouver la thèse qu'on soutient ici, il faudrait pouvoir indiquer d'avance quel

est le plus fort des motifs; il faudrait dresser une échelle à laquelle on mesurerait la force des motifs avant l'action, et montrer que le motif qui correspond au degré le plus élevé l'emporte toujours. Veut-on prendre pour mesure de la force des motifs le trouble qu'ils jettent dans nos sens? Il semble, en effet, que le motif qui nous trouble le plus soit le plus fort; veut-on prétendre que le motif le plus fort d'après cette échelle l'emportera toujours? L'expérience démentira souvent cette prétention. La colère est un motif qui nous trouble plus que la raison, et cependant nous ne sommes pas dans l'impossibilité de vouloir contre notre colère, c'est ce que Bossuet exprime d'une manière admirable : « Nous avons vu dans la colère tout le corps tendu à frapper, comme un arc à tirer son coup. L'objet a fait son impression, le cœur bat plus violemment qu'à l'ordinaire, le sang coule avec vitesse, il envoie des esprits et plus abondants et plus vifs; les nerfs et les muscles en sont remplis, ils sont tendus, les poings sont fermés et le bras affermi et prêt à frapper; mais il faut encore lâcher la corde; il faut que la volonté laisse aller le corps, autrement le mouvement ne s'achève pas [1]. »

Toutes les fois que l'homme sacrifie un intérêt présent à un intérêt éloigné, on peut dire qu'il cède au plus faible des deux motifs, car certainement le bien actuel le presse plus vivement et jette plus de trouble dans ses sens que la froide prévision d'un bien qu'il ne goûtera peut-être que dans une extrême vieillesse. Quoique l'idée du devoir soit accompagnée du désir de faire le bien, tout le monde accorde que l'idée du bien agit d'une manière moins vive sur l'imagination de l'homme que l'idée de l'intérêt. Le désir du premier presse moins vivement notre cœur que le désir du second; cependant les exemples où l'on sacrifie l'intérêt au devoir ne nous manquent pas. Dans l'antiquité, Fabius résiste au désir de vaincre et de se délivrer des railleries des Romains, et il cède au désir de faire son devoir envers la patrie, en laissant l'ennemi se consumer par l'inaction. Dans les temps modernes, saint

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 18.

Louis, monté sur un navire qui menace de s'enfoncer, refuse de le quitter, craignant qu'après son départ on ne prenne pas tous les moyens de sauver l'équipage; il résiste au désir de préserver sa vie et cède au désir de conserver celle de ses sujets.

La volonté est incoercible; ceux qui disent que notre volonté est quelquefois forcée, la confondent avec le désir. L'homme qu'on emmène malgré lui en prison, y va contre son désir et non contre sa volonté : il se laisse emmener volontairement, autrement il résisterait pendant tout le chemin, et quand même il serait vaincu dans la lutte, il n'en déploierait pas moins le pouvoir de vouloir lutter; comme en cédant il montre le pouvoir de vouloir céder. Qu'il résiste ou qu'il cède, il est libre, au sens métaphysique, c'est-à-dire qu'il n'est pas dépouillé du pouvoir de vouloir.

Quelques-uns ont objecté que la conscience ne nous donne pas une preuve décisive de notre liberté, parce que, disent-ils, les fous s'imaginent aussi avoir la conscience d'un libre arbitre qui leur manque. Cette objection naît de la fausse idée que l'on se fait de la folie : on suppose que les fous n'ont point de volonté [1]. Mais ce n'est pas l'absence de la volonté qui constitue la folie, c'est une conception tellement gravée dans l'esprit par la passion, que cette conception se place à côté des perceptions, sans être reconnue pour ce qu'elle est, et en paraissant elle-même une perception [2]. Le fou fait quelquefois effort pour chasser ses illusions; lorsqu'il n'y réussit point, sa liberté ne périt pas pour cela, car elle ne consiste pas dans le pouvoir de connaître, mais dans le pouvoir de vouloir. Dieu seul peut savoir quelle a été l'énergie de la volonté du fou pour lutter contre son erreur, et jusqu'à quel point il en peut être accusé.

D'autres fois le fou ne songe pas à employer sa volonté pour combattre ses illusions; mais de ce qu'il ne l'emploie pas il ne faut pas conclure qu'elle lui manque. Enfin, la plupart du

1. Voy. plus haut, livre Ier, chap. II, § 3.
2. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. II.

temps il chérit son erreur, il y demeure volontairement et il fait même un emploi énergique de sa volonté pour exécuter les actes que son illusion lui conseille. Si l'on dit qu'il manque de liberté, parce que sa volonté n'est pas éclairée par la raison, c'est-à-dire par une juste connaissance des choses, on confond, comme plusieurs philosophes, la liberté avec la raison[1]. Choisir volontairement entre deux plaisirs, ou entre deux erreurs qu'on prend pour des vérités, c'est faire usage de sa liberté ou de sa volonté libre. La présence de la raison n'est donc pas indispensable à l'existence de la liberté ou de la volonté libre. Les fous peuvent avoir la conscience de leur liberté, parce qu'ils sont libres en effet, soit qu'ils luttent sans succès contre leur fascination, soit qu'ils ne songent pas à faire usage de leur volonté contre leur folie, ce qui arrive le plus souvent; soit enfin qu'ils demeurent volontairement dans leur illusion et s'obstinent à ne pas faire d'effort contre elle, auquel cas ils portent la responsabilité morale de leur folie.

### § 4. Preuves indirectes de la liberté.

Les preuves indirectes de notre liberté sont les projets que nous formons pour l'avenir, les promesses et les contrats que nous souscrivons. Si nous ne savions pas que nous sommes libres de vouloir, comment nous serait-il possible de nous promettre à nous-mêmes, soit de faire un voyage, soit d'entreprendre un travail? Sachant que notre volition ne serait pas en notre pouvoir, mais à la merci des événements, nous ne prendrions aucune résolution pour l'avenir. La seule promesse, le seul engagement auquel nous pussions nous astreindre se rédigerait en ces termes : je ferai telle chose, si ma volonté reste la même, ce qui ne serait pas un contrat. Puisque nous faisons des promesses, il faut donc que nous soyons et que nous nous sachions maîtres de notre volonté.

Le mérite et le démérite de nos actions impliquent aussi la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de vouloir. Personne n'impute

1. Voy. plus haut, livre II, chap. II, § 2.

au soleil le mérite de la lumière et de la chaleur qu'il donne, parce qu'il n'a pas la volonté de la donner. Le mérite et le démérite produisent les peines et les récompenses et les tribunaux qui les décernent. Si l'on nie la liberté, il faut supprimer la plupart des institutions de la société. Une fausse philosophie croit nier seulement un principe métaphysique, et elle nie du même coup des établissements antiques qui frappent tous les yeux et sans lesquels les États ne pourraient subsister.

Enfin ce n'est pas seulement la responsabilité morale, la distinction du bien et du mal, le repentir et la satisfaction de la conscience, qui prouvent l'existence de la liberté, c'est l'intelligence tout entière, c'est la simple connaissance sensitive elle-même. En effet, pourquoi la Providence aurait-elle donné à un être, quel qu'il fût, la connaissance de ses actions si elle ne lui avait accordé en même temps le pouvoir de les changer librement. Se représente-t-on, par exemple, le soleil, ayant obtenu de Dieu la faculté de connaître la lumière et la chaleur qu'il dispense, et perpétuellement obligé de les déverser l'une et l'autre sans pouvoir, ni les supprimer, ni les suspendre, ni les diminuer, ni les augmenter; témoin passif d'une action immuable, ou dont les changements ne dépendraient pas de lui. A qui ne peut changer librement son action, il est inutile de la connaître; mais aussi tout être à qui Dieu accorde de connaître son action, doit avoir reçu en même temps le pouvoir de la changer, et par conséquent le pouvoir de vouloir la changer.

Ce que nous disons de l'intelligence, nous le disons des inclinations : elles impliquent aussi l'existence de la volonté libre. Pourquoi nous donner l'amour d'un bien qui nous manque, si nous n'avons pas le pouvoir de vouloir le chercher? Pourquoi nous donner à aimer nos semblables, si nous n'avons pas le pouvoir de nous procurer volontairement leur société? Pourquoi nous faire désirer la science, si nous ne pouvons librement vouloir l'acquérir?

Si Dieu n'avait voulu construire que des instruments dociles de ses volontés, il n'aurait pas eu besoin de leur donner l'amour

et la connaissance ; de même que quand nous avons construit une horloge, il ne nous servirait de rien qu'elle connût les heures ou qu'elle aimât à les connaître. Si nous voulions, au contraire, créer un être indépendant et libre, il nous faudrait pouvoir lui donner la connaissance de ses actions et le désir de les accomplir. Mais, dit-on, la connaissance et le désir suffisent pour expliquer la conduite des hommes. A la condition, répondrons-nous, que cette conduite ne soit pas libre. Or, nous le répétons, pour faire des êtres dont la conduite ne soit pas libre, il n'est pas nécessaire de leur donner la connaissance et le désir ; les forces aveugles que Dieu a déposées dans les corps suffisent pour les mouvoir suivant sa volonté ; s'il a donné aux esprits des forces intelligentes et des inclinations, c'est qu'il a voulu qu'ils pussent agir jusqu'à un certain point d'une manière indépendante, et c'est ainsi que l'intelligence et l'inclination prouvent la liberté.

### § 5. Conciliation de la liberté humaine avec les attributs de Dieu.

Mais on oppose que la liberté de l'homme ne peut se concilier ni avec la toute-puissance de Dieu, ni avec sa prescience, ni avec sa bonté. Si l'homme, dit-on, peut agir à sa fantaisie, il y a donc en ce monde une autre action que celle de Dieu. Quelque petite que soit l'action humaine, elle n'est pas l'action divine : celle-ci ne fait donc pas toutes choses en ce monde. Si l'homme, poursuit-on, peut agir librement, comment Dieu peut-il prévoir une action dépendante d'une volonté qui n'existe pas encore ; et enfin si l'homme est libre, il peut faire le mal et se perdre, ce qui choque la bonté de Dieu.

Bossuet a fait à ce sujet une réponse bien connue, mais qu'il importe de rapporter ici en ses propres termes : « On ne peut nier que Dieu, en créant la créature raisonnable, n'ait réservé, dans la plénitude de sa science et de sa puissance, des moyens certains pour la conduire aux fins qu'il a résolues sans lui ôter la liberté qu'il lui a donnée, et il semble que ce sentiment ne soit pas moins gravé dans l'esprit

des hommes que celui de leur liberté, puisqu'ils comprennent dans les vœux qu'ils font et dans les actions de grâces qu'ils rendent à la Divinité plusieurs choses qui ne leur arrivent que par leur liberté ou celle des autres. Ils attribuent aussi à la justice divine plusieurs événements qui ne s'accomplissent que par les conseils humains. *Id scio*, dit ce jeune homme dans le poëte comique, *deos mihi satis infensos qui tibi auscultaverim*. Ce langage, si commun dans les comédies et dans les histoires, fait voir que c'est le sentiment du genre humain, que ce qui se fait le plus librement par les hommes est dirigé par les ordres secrets de la divine providence... Deux choses nous sont évidentes par la seule raison naturelle: l'une, que nous sommes libres..., l'autre, que les actions de notre liberté sont comprises dans les décrets de la divine providence, et qu'elle a des moyens certains de les conduire à ses fins... Et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce que nous ne connaissons pas dans une matière si haute ne devrait pas affaiblir en nous ce que nous en connaissons si certainement... Car, s'il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme; de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables... C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue [1].»

Bossuet montre au même lieu qu'il y a beaucoup de choses claires que l'on ne peut concilier ensemble. Par exemple, la connaissance de l'étendue est un fait incontestable, et cependant cette connaissance ne peut s'accorder ni avec l'existence d'une âme non étendue, ni même avec la supposition d'une

1. *Traité du libre arbitre*, chap. III et IV.

âme étendue[1]. Il est également impossible de comprendre que ce qui n'est pas puisse commencer d'être, et que le monde ait été de toute éternité. Enfin nous est-il aussi aisé d'accorder la souveraine liberté de Dieu avec sa souveraine immutabilité qu'il nous est aisé d'entendre séparément l'une et l'autre[2]? Il ne faut donc pas rejeter ce qu'on connaît à cause de ce qu'on ne connaît pas; nous aurons bien souvent l'occasion de proclamer et d'appliquer ce principe.

« On peut toutefois, dit Bossuet, chercher les moyens d'accorder ces vérités, pourvu qu'on soit résolu à ne les pas laisser perdre, quoi qu'il arrive de cette recherche, et qu'on n'abandonne pas le bien qu'on tient, pour n'avoir pas réussi à trouver celui qu'on poursuit[3]. »

Nous croyons que Dieu est tout-puissant, tout sage et tout bon[4], et nous sommes prêts à rejeter toute explication qui ne pourrait pas se concilier avec cette croyance. Mais est-il nécessaire de sacrifier la liberté de l'homme à aucun des attributs de Dieu, et d'abord à sa toute-puissance? Qu'on se rappelle dans quelles limites se renferme cette liberté, ou, comme on le dit encore, ce libre arbitre. La liberté de l'homme n'est que le pouvoir de vouloir; ce n'est pas le pouvoir d'agir. Nous sommes sans cesse empêchés dans ce dernier pouvoir : nous voulons nous rappeler et le souvenir ne revient pas; nous voulons voir et nous ne voyons pas, entendre et nous n'entendons pas, mouvoir un obstacle ou seulement nos membres : l'obstacle reste immobile ou nos membres restent engourdis. La liberté d'agir nous est souvent refusée : ce n'est donc pas celle-là qui peut contrarier la toute-puissance de Dieu. Aussi n'est-ce pas celle-là que nous revendiquons comme la liberté essentielle de l'homme; c'est la liberté de vouloir, la seule que nous atteste la conscience. Remarquons que cette liberté suffit à fonder la moralité et la responsabilité de l'homme, et par conséquent à lui donner une destinée dans cette vie et dans l'autre.

1. Voy. plus haut, livre Ier, chap. Ier, § 2.
2. *Traité du libre arbitre*, chap. IV, vers la fin.
3. *Ibid.*, chap. IV, à la fin.
4. Voy. plus loin, livre VI, sect. III, chap. III.

Peut-on supposer que ce pouvoir de vouloir nuise à la toute-puissance de Dieu? D'abord, si nous avons ce pouvoir, c'est que Dieu nous l'a concédé, et que cette liberté est, comme dit Bossuet, dans les décrets de la divine providence. Mais de plus, ce pouvoir ne peut en rien changer les plans de la Divinité, puisque si Dieu nous accorde la puissance de vouloir, il se réserve la puissance d'agir. Si notre volition libre atteint son but, c'est-à-dire réalise l'acte qu'elle a voulu, cet acte libre, qui est comme un second emploi de notre liberté, n'est pas non plus contraire à la toute-puissance de Dieu, puisque Dieu pouvait empêcher la volition de créer l'acte qu'elle a voulu.

Nous ne comprenons pas comment une volonté nue et sans autre effet qu'une pure volition, laquelle n'est pas nécessairement suivie de son acte, pourrait nuire à la puissance de Dieu. Pense-t-on qu'il importe au pouvoir de Dieu que lui seul veuille dans l'univers ? Mais alors il importerait à ce même pouvoir que Dieu existât seul. Or, comme il a fait que d'autres êtres que lui existassent, il a pu faire aussi que d'autres êtres que lui voulussent; surtout, nous le répétons, lorsqu'il se réservait la suite ou l'effet de la volition.

Si quelques-uns croient ne pouvoir sauver la toute-puissance de Dieu, qu'en disant que c'est lui qui veut dans l'homme, même quand la volition ne peut passer à l'acte, ils doivent dire alors que c'est lui qui pense dans l'homme, que c'est lui qui aime dans l'homme, que c'est lui qui existe dans l'homme. Car la pensée, l'amour, l'existence d'autrui semblent empiéter tout aussi bien sur l'existence et sur la puissance de Dieu que le vouloir d'autrui; c'est ainsi que par un respect mal entendu de la Divinité, et à force de prétendre que Dieu est tout, on arrive à dire que tout est Dieu; la dévotion égarée aboutit au panthéisme.

Mais, dira-t-on, si l'homme peut vouloir seul, il pourra donc vouloir le bien, et devenir une créature méritante sans le concours de Dieu. Ainsi l'homme pourra par lui-même se faire meilleur que Dieu ne l'avait fait. Dieu lui avait seulement donné l'existence, et lui il se donne la vertu et le mérite, il fait mieux que Dieu, il est donc plus puissant que Dieu. — Eh! quoi, di-

rons-nous à notre tour, si Dieu veut dans l'homme, Dieu pourra donc vouloir le mal et contribuer à faire de l'homme une créature déméritante et déchue! — Non, reprend-on, le mal n'est rien de réel; c'est un néant, ce n'est que l'absence du bien[1]. A proprement parler, l'homme ne veut point le mal; il lui arrive de ne pas vouloir le bien, et c'est là ce qu'on appelle vouloir le mal. — De quelque façon qu'on s'y prenne, répliquerons-nous, si l'on fait concourir Dieu à la volonté du bien dans l'homme, il est difficile de ne pas le faire concourir aussi à l'absence de cette volonté ou à l'existence du mal. En effet, si c'est Dieu qui fait que l'homme veuille le bien, et si l'absence de cette volonté est le mal, Dieu en ne poussant pas toujours l'homme à la volonté du bien, deviendrait dans cette théorie l'auteur du mal. Il faut donc permettre de dire que Dieu, qui a concédé à l'homme le pouvoir de vouloir, lui a concédé en même temps le pouvoir de vouloir le bien. Nous dirons donc avec Bossuet : « Et par ce principe du libre arbitre, je suis capable de vertu et de mérite, et on m'impute à moi-même le bien que je fais et la gloire m'en appartient[2]. »

Fénelon s'exprime d'une manière tout aussi affirmative : « En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleinement en ma puissance, et que Dieu même me le laisse pour le tourner où je voudrai; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres et que je me détermine moi-même. Je conçois que si ce premier être me prévient pour m'inspirer une bonne volonté, je demeure le maître de rejeter son actuelle inspiration, quelque forte qu'elle soit, de la frustrer de son effet et de lui refuser mon consentement[3]. Je conçois aussi que quand je rejette son inspiration pour le bien, j'ai le *vrai et actuel pouvoir* de ne la rejeter pas, comme j'ai le pouvoir actuel et immédiat de me lever, quand je demeure assis, et de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter par tout ce qu'ils ont d'agréable; les raisons de vouloir

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. III.
2. *Œuvres philosophiques* de Bossuet, édit. de Lens, p. 470.
3. *Concil. trid.*, sess. VI, cap. V.

peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant; le premier Être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations; mais enfin, dans cet attrait actuel des objets, des raisons, et même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas[1]. »

Cela ne nous empêche pas de demander à Dieu, avec Socrate, la beauté intérieure, et de le remercier des vertus qu'il nous inspire[2]. Qui pourrait blâmer l'effusion du cœur vers le ciel? Mais dans le désir de sauver la puissance de Dieu, prenons garde de porter atteinte à sa justice. Comment me récompensera-t-il du bien, si c'est lui qui en opère en moi la volonté? Et si le mal ne consiste que dans l'absence de cette bonne volonté que lui seul suscite en mon âme, comment me punira-t-il de cette absence? Nous sommes, quant à nous, pénétré d'une dévotion trop profonde envers la perfection divine, pour supposer que si elle ne nous impute pas le mérite du bien, elle puisse nous imputer la responsabilité du mal. — Mais, s'écrie-t-on, accorder que l'homme peut avoir le mérite du bien c'est exalter son orgueil.—Où prendrait-il cet orgueil, lui créature chétive, qui n'existe que parce qu'il plaît à Dieu, qui ne conçoit le bien que parce que son créateur lui en a donné l'idée, et qui ne peut vouloir accomplir le bien que parce que Dieu lui a octroyé cette liberté? Quelque action qu'il accomplisse, il rencontre les limites qui lui sont posées, et dans l'emploi de sa libre volonté même, la seule liberté dont il ne puisse être dépouillé, il sent sa dépendance.

Bossuet semble dire cependant, en quelque endroit de son *Traité du libre arbitre*, que si Dieu n'opérait pas lui-même la volition de l'homme, il ne pourrait la connaître; que la seule relation possible entre le créateur et la créature, c'est la relation de la cause à l'effet; qu'il répugne que Dieu acquière aucune connaissance du dehors; que, si on supposait dans le monde quelque substance, ou quelque qualité, ou seulement

1. *Œuvres philosophiques* de Fénelon, édit. Hachette, p. 63.
2. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 279; édit. Tauch., t. VIII, p. 74.

quelque action dont Dieu ne fût pas l'auteur, elle ne serait en aucune façon l'objet de sa connaissance, et que non-seulement il ne pourrait la prévoir, mais qu'il ne pourrait pas même la voir quand elle serait réellement existante[1].

La croyance à la perfection divine est si dominante en notre âme, qu'il nous est difficile de la préserver de toute superstition, et que souvent nous regardons certaines choses comme important beaucoup à cette perfection, bien qu'elles lui soient tout à fait indifférentes. Nous verrons plus loin que quelques personnes ne veulent pas que Dieu ait de durée, parce qu'il leur paraît que durer c'est changer, et qu'en Dieu changer ce serait déchoir[2]. Ici, Bossuet veut que Dieu ne sache rien du dehors, et qu'il ne connaisse que ce qu'il fait. Mais quoi! l'effet est-il encore dans la cause? Dieu a fait le monde et l'homme : le monde et l'homme sont-ils Dieu? Si Dieu les connaît, il connaît quelque chose hors de lui ou quelque chose du dehors. —Mais, dira-t-on avec Descartes, c'est Dieu qui fait subsister le monde, il ne le connaît que parce qu'il le crée perpétuellement. — C'est là cette semence prise de la philosophie cartésienne, qu'au dire de Leibniz, Spinoza avait exclusivement cultivée et dont il a fait sortir le panthéisme. Si Dieu crée perpétuellement toutes les choses, comment les distinguerez-vous de lui-même? De quelque façon que Dieu ait créé et qu'il conserve le monde, il ne peut faire que le monde ne soit autre chose que lui-même, et s'il continue de le connaître après l'avoir créé, il connaît autre chose que lui, il connaît hors de lui, il tire une connaissance du dehors. Mais quelle diminution cela peut-il apporter à sa perfection? Comment la connaissance du dehors aurait-elle moins de dignité que la connaissance du dedans?—Mais Dieu, pour connaître, aura donc besoin d'autre chose que de lui-même?—Puisqu'il lui a plu de créer un dehors, c'est-à-dire quelque chose qui ne soit pas lui, il faut bien qu'il le connaisse, à moins que vous ne borniez sa connaissance.

1. *Traité du libre arbitre, OEuvres philos.* de Bossuet, édit. de Lens, chap. III, p. 235.

2. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. V.

La liberté de vouloir ne peut donc porter atteinte ni à la toute-puissance, ni à la toute-science de Dieu; si l'homme ne peut être dépouillé de cette liberté, c'est qu'il a plu à Dieu de la lui donner inaliénable, et ce n'est pas un dommage pour la majesté divine de connaître la volition humaine comme une chose hors de Dieu. Quant à la liberté d'agir, c'est-à-dire de penser ou d'exécuter des mouvements, avec laquelle on confond à tort la liberté de vouloir, elle n'est pas essentielle à l'homme, et Dieu lui en retire souvent l'usage.

Examinons maintenant si cette volonté nue, ce simple pouvoir de vouloir, est en opposition avec la prescience de Dieu. Certaines personnes, pour concilier l'apparente contradiction de la prescience et de la liberté, ont proposé de supprimer la prescience. Elles ont dit : « Dieu ne peut voir la volition de l'homme dès l'éternité, parce que cette volition n'existe encore ni en elle-même, ni dans la volonté de l'homme, et encore moins dans la volonté de Dieu; or, connaître cette volition ce serait connaître le néant, qui ne peut être l'objet d'une connaissance. » Mais si l'avenir n'existe pas encore, le passé n'existe plus, et cependant non-seulement Dieu, mais l'homme connaît le passé. On objectera que les choses extérieures ayant exercé sur notre âme une certaine impression, cette impression se conserve, et que cette impression affaiblie nous donne l'idée du passé. Mais premièrement, comment distinguerions-nous l'impression présente d'avec l'impression passée? serait-ce parce que celle-ci serait plus faible? Dans ce cas, elle nous apparaîtrait seulement comme plus faible et non pas comme passée[1]. Secondement, ce ne sont pas seulement les choses extérieures que l'on connaît comme passées, ce sont aussi les faits intérieurs, et en supposant qu'on entende bien ce que c'est que l'impression des objets extérieurs sur l'âme, peut-on supposer que l'âme fasse impression sur elle-même, et qu'elle distingue, dans les faits intérieurs, le passé du présent par la différente vivacité des impressions? Troisièmement, ce ne sont pas seulement les faits extérieurs et inté-

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. IV.

rieurs que nous connaissons comme passés, c'est le temps lui-même, abstraction faite des corps et des esprits qui sont dans le temps [1]. Ajoutons enfin que non-seulement nous connaissons le temps comme passé, mais que nous le connaissons aussi comme futur. Nous savons de science certaine que le temps a un passé et un futur; le passé et l'avenir sont donc l'objet de notre connaissance, quoique l'un n'existe plus et que l'autre n'existe pas encore. Si la créature a la connaissance d'un avenir qui n'est pas encore, comment le créateur ne l'aurait-il pas?

Relativement à l'avenir, la connaissance de Dieu diffère de la nôtre, en ce que nous ne connaissons que l'avenir du temps absolu, tandis que Dieu connaît les actions futures des corps et des esprits, et par conséquent nos volitions à venir. Nous pouvons conjecturer ou deviner ces actions; mais la perfection de Dieu ne peut se borner à les conjecturer; et là où nous croyons, il doit connaître. Quelques auteurs ont supposé que Dieu prévoit l'avenir par une science moyenne, qui n'est ni la connaissance ni la croyance [2]. Il nous est impossible de nous former aucune idée de cette science moyenne qui nous manque, et d'ailleurs nous n'avons pas besoin d'y recourir. La connaissance anticipée que possède Dieu n'enchaîne pas nos volitions. On a fait remarquer mille fois que ce n'est pas la prescience qui détermine leur nature, mais que c'est leur nature qui détermine la prescience. La prévision de Dieu ne change pas plus la condition des choses que la vision de l'homme. Voir actuellement, ou voir d'avance, ce n'est pas causer.

La dernière objection qu'on élève, c'est que la liberté de nos volitions contredit la bonté divine. En effet, dit-on : « Si Dieu connaît d'avance nos volitions, il sait que beaucoup d'entre elles tendront au mal, et il ne devrait pas les permettre. »

On ne fait pas ici attention que le témoin d'un acte ne peut le changer ni le supprimer. Lorsque Dieu prévoit nos crimes,

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. v.
2. Voy. Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, § 40.

peut-il les empêcher au moment où il les prévoit? S'il pouvait changer nos crimes, il ne les verrait pas, il ne ferait qu'en supposer la possibilité. Si l'on admet qu'il les voit comme réels, on se frappe de contradiction en admettant qu'il peut les empêcher d'être, car alors il n'aurait pas dû les voir comme réels, mais seulement comme possibles. Voir comme possible, c'est conjecturer, c'est croire, c'est pouvoir se tromper; et nous ne souffrons pas que Dieu puisse se tromper, qu'il croie, qu'il conjecture; mais seulement qu'il connaisse, c'est-à-dire qu'il saisisse la réalité. Or, cette réalité, dès qu'il la saisit, même d'avance, il est trop tard pour la changer.

« Mais Dieu a créé les hommes librement; et c'est librement qu'il leur a donné la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de vouloir le mal et par conséquent de démériter et de se perdre. La création de la liberté humaine contredit donc sa bonté. »

Dieu a voulu nous donner le pouvoir de mériter : l'observation des faits nous apprend cette vérité; il ne pouvait nous accorder ce pouvoir, sans nous faire libres, et par conséquent sans nous donner le pouvoir de démériter. A ne consulter que la raison naturelle, il est permis de croire que la plupart des hommes, après s'être tenus plus ou moins éloignés du bien et par conséquent de Dieu, et avoir subi, au sortir de cette vie, peut-être plusieurs autres épreuves successives, finiront par se rapprocher de la bonne voie et par conséquent du bonheur, qui en est le terme; que ceux qui persévéreront dans le mal seront en petit nombre et ne pourront l'imputer qu'à eux-mêmes, et que la destinée générale de l'humanité n'en est pas moins le bonheur par le mérite, destinée qui se concilie parfaitement avec la bonté et la justice de Dieu. De plus, quoique nous n'ayons pas dessein de disputer ici par autorité, comme le dit Bossuet[1], cependant nous pouvons faire remarquer que Bossuet et Leibniz n'admettent l'éternité de la peine qu'en supposant en même temps l'éternité de la persévérance dans le mal; et qu'aucun d'eux n'oserait dire que cette persévérance soit invincible.

1. *Traité du libre arbitre*, chap. v, à la fin.

« Ne nous imaginons pas, dit Bossuet, que l'enfer consiste dans ces épouvantables tourments, dans ces étangs de feu et de soufre, dans ces flammes éternellement dévorantes, dans cette rage, dans ce désespoir, dans cet horrible grincement de dents. L'enfer, si nous l'entendons, c'est le péché même; l'enfer, c'est d'être éloigné de Dieu, et la preuve en est évidente par les Écritures... Comprends, ô pécheur misérable, que tu portes ton enfer en toi-même, parce que tu y portes ton crime... Nos pères, qui étaient réservés aux limbes jusqu'à la venue du Sauveur, soupiraient continuellement après lui, et pressaient son arrivée par leurs vœux; au contraire, les misérables pécheurs, dans cet enfer *de l'impiété* où ils sont, non-seulement ne cherchent pas le Sauveur, mais ils fuient sitôt qu'il s'approche[1]. »

De ce qu'une peine a été prononcée, il ne s'ensuit pas nécessairement que quelqu'un doive la mériter. Elle existe comme menace et toujours prête à frapper; mais elle ne force aucun homme à l'encourir, et personne n'a le droit d'affirmer que le plus grand coupable n'ait pas eu le temps de se repentir; car, comme le dit Leibniz, « nous ne savons pas toutes les voies extraordinaires dont Dieu peut se servir pour éclairer les âmes[2]. » — « On voit, dit-il encore ailleurs, par quelques vers du poëte chrétien Prudence, que de son temps on croyait qu'il y aura peu de damnés, et qu'on admettait un milieu entre l'enfer et le paradis. Saint Grégoire de Nysse est de ce sentiment. Saint Jérôme incline vers l'opinion que tous les chrétiens seront reçus en grâce. Saint Paul a dit mystérieusement que tout Israël sera sauvé. Plusieurs personnes pieuses et même savantes ont ressuscité le sentiment d'Origène que toutes les créatures deviendront saintes, même les mauvais anges... En nous tenant à la doctrine établie, que le nombre

1. *Sermon pour le troisième dimanche après la Pentecôte, Œuvres de Bossuet*, édit. 1828, t. IV, p. 513 et suiv. Voy. aussi *Sermon pour le troisième dimanche de l'Avent*, même édit., t. Ier, p. 306; *Deuxième sermon pour le dimanche des Rameaux*, t. III, p. 527, et encore Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, § 66, 81 et 272.

2. *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, § 92.

des hommes damnés éternellement sera incomparablement plus grand que celui des sauvés, cela n'a été dit que pour ce globe, et il faut considérer la véritable grandeur de la cité de Dieu. Il se peut que tous les soleils ne soient habités que par des créatures heureuses, et que tout l'empyrée qui est au delà des étoiles soit rempli de bonheur et de gloire. Il pourra être conçu comme l'Océan où se rendront, comme des fleuves, toutes les créatures bienheureuses. Quand elles seront venues à leur perfection dans les étoiles, que deviendra la considération de notre globe et de ses habitants? La partie de l'univers que nous connaissons se perdant presque dans le néant, au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on peut nous objecter n'étant que dans ce presque-néant, ils ne sont eux-mêmes qu'un presque-néant en comparaison des biens qui sont dans l'univers[1]. »

### § 6. Du doute sur la liberté dans l'intérêt de la foi.

Un théologien de la religion réformée, Bernardin Ochin, de Sienne, a émis cette opinion singulière, que, dans l'intérêt de la foi, nous devons professer le doute sur la question de notre liberté. Il dit que ceux qui affirment qu'ils sont libres et ceux qui le nient ont également raison, et il se charge de les faire sortir de ce qu'il appelle, suivant le langage figuré du temps, les *labyrinthes* où l'on voudrait les renfermer. Il y a, dit-il, quatre labyrinthes où s'embarrassent les partisans de la liberté : 1° l'entraînement des objets extérieurs et des passions; 2° les décrets éternels de Dieu, qui ont réglé toutes choses à l'avance; 3° la prescience divine, qui prédétermine l'avenir; 4° la nécessité morale, qui enchaîne au bien Dieu lui-même, de sorte que si Dieu n'est pas libre, l'homme, à plus forte raison, ne peut prétendre à la liberté. Ochin nous fait sortir du premier labyrinthe par le témoignage de la conscience, qui nous montre que nous pouvons résister à nos passions; du se-

1. Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, § 17 et 19.

cond, par cette raison que les décrets de Dieu ont précisément réglé que l'homme serait libre; du troisième, par cet autre motif que la prescience ne fait pas la réalité, mais la réalité la prescience; et du quatrième, en alléguant que la nécessité morale n'empêche point Dieu de faire le bien librement. Les quatre labyrinthes où s'engagent ceux qui nient la liberté sont: 1° qu'en ne s'imputant pas leurs péchés, ils les imputent à la cause de toutes choses, c'est-à-dire à Dieu lui-même; 2° qu'ils détruisent la justice des châtiments; 3° qu'ils se mettent dans l'impossibilité de comprendre la destinée de l'homme; 4° qu'ils ne doivent pas se reconnaître la force d'exécuter les commandements de Dieu. Mais le théologien les débarrasse de ces difficultés, en disant que Dieu a permis le péché pour sa gloire et celle de Jésus-Christ; que tout ce que Dieu fait est juste, même quand il lui plairait de perdre des innocents; qu'il met les hommes sur cette terre pour leur apprendre qu'ils ne peuvent résister au péché sans son secours, ni se sauver que par sa grâce; qu'enfin le mal est de violer le commandement de Dieu, que ce soit volontairement ou involontairement.

L'auteur répond aux objections contre la liberté par les raisons que donne tout le monde, et par conséquent le bon sens; au contraire, dans la manière dont il vient au secours de ceux qui nient la liberté, on ne peut méconnaître les rigueurs de la doctrine de la grâce poussée aux dernières limites et bien au delà du terme où se sont arrêtés, comme nous l'avons vu, Bossuet et Fénelon.

Ceux qui affirment la liberté lui paraissant avoir raison, aussi bien que ceux qui la nient, Ochin conclut de là qu'il ne faut ni la nier, ni l'affirmer, mais rester dans le doute. L'Écriture sainte, dit-il, ne parle *nommément* ni de libre arbitre ni de serf arbitre; ce n'est donc pas une matière qui intéresse la foi. Il n'importe pas à notre salut de savoir si nous sommes libres, ou si nous ne le sommes pas; au contraire, cela peut nous nuire. Car si l'homme se sait non libre, il s'abandonne à l'inertie; et s'il se sait libre, à l'orgueil. Pour éviter ce double mal, la plus sûre voie est de douter de notre liberté. Il faut tendre au bien de toutes ses forces, comme si l'on se savait

libre, et rapporter à Dieu toute la gloire du bien, comme si l'on se savait privé de liberté [1].

Mais ce dilemme ne conduit pas l'auteur à la solution qu'il désire. Car, s'il permet à l'homme de se croire libre, il va rouvrir la porte à l'orgueil; et s'il lui permet de se croire esclave, il va le replonger dans l'inertie. La vraie solution est donc de reconnaître la liberté, de ne pas rejeter le ferme terrain de la certitude, la vive et pure lumière de la conscience.

Reprenons en peu de mots ce que nous avons dit sur le libre arbitre. La volonté se distingue de l'inclination et de l'intelligence par la liberté; si on ne lui accorde pas la liberté, la volonté n'existe pas; le mot de volonté devient un synonyme des mots de raison ou de désir, ou n'exprime que le concours de l'un et de l'autre. L'acte volontaire se distingue de l'acte spontané ou instinctif et de l'acte habituel, parce qu'il a un motif, connu de l'esprit qui l'accomplit. Ce motif qui occasionne l'acte volontaire ne le cause pas; la cause de l'acte volontaire n'est que la volonté; c'est cette *causalité* purement interne qu'on appelle la liberté. Cette liberté est prouvée par la conscience, par la responsabilité morale que nous nous imputons, par les peines et les récompenses qui en sont la suite, par l'institution des tribunaux qui appliquent la loi, enfin par l'existence de l'intelligence et de l'inclination elles-mêmes, qui seraient sans but dans un être sans pouvoir libre sur ses actes. La liberté dont nous ne pouvons être dépouillés n'est pas le pouvoir libre de penser ou de mouvoir, car ce dernier nous est souvent enlevé, c'est seulement le pouvoir de vouloir penser ou mouvoir. Or cette faculté, qui suffit à établir notre responsabilité, notre mérite et démérite, et par conséquent notre destinée, n'a d'action sur les choses extérieures que jusqu'où il plaît à Dieu, et elle ne peut porter atteinte à la toute-puissance divine. La prévision de Dieu ne peut, pas plus que la vision de l'homme, altérer la liberté de notre vouloir; car le témoin d'un acte n'en change point la na-

1. *Labyrinthi, hoc est de libero aut servo arbitrio*, etc... *Authore Bernardino Ochino Senensi, nunc primum ex italico in latinum translati.* Basileæ apud Petrum Pernam (absque anno).

ture; enfin Dieu voulant nous accorder le bonheur à la condition du mérite, et, par conséquent, l'occasion de mériter, devait nous donner en même temps le pouvoir de démériter. Il suffit que le plus grand nombre des hommes arrive à la récompense promise pour que la destinée humaine se concilie avec la bonté de Dieu. Il ne faut pas d'ailleurs vouloir percer, dès ce monde, tous les mystères de notre destinée; notre croyance à la perfection divine est si forte, que nous ne doutons point de voir se dissiper dans une autre vie les ombres qui couvrent encore la vie présente, et qui étaient peut-être nécessaires pour laisser à la vertu son désintéressement.

---

# CHAPITRE II.

## EFFETS DE LA VOLONTÉ.

§ 1. ACTION DE LA VOLONTÉ SUR LA FACULTÉ MOTRICE. — § 2. SON ACTION SUR L'INTELLIGENCE. — § 3. SON ACTION SUR LES PASSIONS. — § 4. DE L'HABITUDE ET DE L'INSTINCT DANS LEUR OPPOSITION AVEC LA VOLONTÉ. — § 5. DE CE QU'ON ENTEND PAR LES MOTS D'ACTION ET D'ACTIVITÉ.

### § 1. Action de la volonté sur la faculté motrice.

En montrant les effets de la volonté sur les autres facultés de l'âme, nous atteindrons le double but de mieux marquer la distinction de la volonté et des facultés qu'on a confondues avec elle, et de montrer le moyen le plus efficace de perfectionnement que la Providence ait accordé à l'humanité.

Si la volonté n'a pas d'action sur le corps, elle en a sur la faculté motrice dont notre âme est douée. Notre faculté motrice agit d'abord d'elle-même sans le secours de la volonté, ainsi que nous l'avons fait voir[1]; on pourrait dire alors que son action est spontanée, au sens où Leibniz a dit que certaines actions spontanées se font sans élection, et par conséquent ne sont point volontaires, et que si tout volontaire est spontané, tout spontané n'est pas volontaire[2]. C'est en ce sens encore qu'on donne dans notre langue le nom de spontané à toute action qui se fait d'elle-même sans cause extérieure. Quand la volonté dirige la faculté motrice, l'action de celle-ci n'est plus spontanée, elle a pour cause la volonté libre. Si par spontané on entend ce qui agit de soi-même, sans cause extérieure, on peut dire que l'action de la faculté motrice est tantôt spontanée et tantôt volontaire, c'est-à-dire causée par la volonté.

1. Voy. plus haut, livre III, chap. Ier, § 1.
2. *Œuvres de Leibniz*, édit. Jacques, 1re série, p. 483.

Pour nous donner le spectacle de l'intervention de la volonté dans la faculté motrice, supposons que notre bras soit nonchalamment étendu sur le lit où nous reposons. Lorsque le bras est en cet état, il est clair que nous pouvons vouloir ou l'y maintenir ou l'en tirer. Je dis que nous pouvons le vouloir, car le *pouvoir de vouloir* est notre seule liberté inviolable. Notre volonté est libre, comme pouvoir de vouloir; elle ne l'est pas comme pouvoir d'agir, soit sur la faculté motrice, soit sur toute autre faculté. Dans l'exemple que nous avons choisi, nous pouvons toujours *vouloir* disposer de la faculté motrice; nous ne pouvons pas toujours en disposer réellement. Il se peut, comme le dit Reid, que pendant la nuit notre bras ait été frappé de paralysie, et que la faculté motrice trouvant ainsi un obstacle insurmontable, notre volonté soit sans pouvoir sur cette faculté. Il se peut qu'une force extérieure meuve notre bras que nous voulions tenir immobile; la faculté motrice est ici vaincue en nous par une cause extérieure, et notre volonté est sans puissance sur elle. Ainsi la volonté, envisagée comme pouvoir d'agir sur la faculté motrice ou les autres facultés de l'âme, n'est pas toujours libre; elle l'est toujours comme pouvoir de vouloir. Nous pouvons toujours produire une volition, bien que la volition ne produise pas toujours l'acte auquel elle s'applique.

Quand la volonté intervient dans la faculté motrice, elle la règle, la dirige, l'augmente ou la diminue. La volonté lui mesure la force sur le degré de résistance que nous supposons dans l'objet à mouvoir. Si nous pensons que l'objet est lourd, nous y proportionnons l'effort, et si l'objet est plus léger que nous ne l'avons cru, le membre lancé par l'effort est emporté au delà du point marqué par notre volonté, et nous fait quelquefois perdre l'équilibre.

L'influence de la volonté sur la faculté motrice n'est pas illimitée : elle ne peut lui faire surmonter tous les obstacles, et, par exemple, la paralysie, comme nous le disions tout à l'heure, mais elle lui donne une force inusitée. Au rapport d'Hérodote, après la prise de Sardes, un Perse allait tuer Crésus sans le connaître. Le fils du roi était présent; ce jeune prince, qu'une

maladie avait rendu muet et qu'on avait en vain essayé de guérir, effrayé du danger de son père, fit un effort qui lui rendit la voix, et s'écria : Soldat, ne tue pas Crésus [1]! Un homme poursuivi, franchit des fossés et des obstacles qui l'arrêteraient dans un autre instant. A la prise de la citadelle de Port-Mahon, les Français fournirent un exemple de l'énergie que la volonté donne à nos mouvements. « C'était partout, dit Voltaire, un roc uni; c'étaient des fossés profonds de vingt pieds, et en quelques endroits de trente, taillés dans ce roc... On descendit dans les fossés malgré le feu de l'artillerie anglaise; on planta des échelles hautes de treize pieds : les officiers et les soldats, parvenus au dernier échelon, s'élançaient sur le roc en montant sur les épaules les uns des autres; c'est par cette audace difficile à comprendre qu'ils se rendirent maîtres de tous les ouvrages extérieurs... Les Anglais ne pouvaient comprendre comment les soldats français avaient escaladé les fossés, dans lesquels il n'était guère possible à un homme de sang-froid de descendre [2]. » On a vu quelquefois même des paralytiques, au milieu d'un incendie ou d'un orage, se lever et marcher par un violent effort de volonté.

Si notre volonté augmente le pouvoir de la faculté motrice, elle le contient aussi et l'allége, pour ainsi dire, au besoin. Laissée à elle-même la faculté motrice frapperait, dans certaines occasions, des coups trop forts. Le marteau et la lime demandent quelquefois à être légèrement maniés; le ciseau, le pinceau, le crayon, l'archet ont plus souvent besoin de délicatesse que de force. C'est la volonté qui donne au mouvement cette réserve; elle le suspend de manière à ne toucher que le point qu'il faut et comme il le faut. La puissance motrice dans son action spontanée est ou trop forte ou trop faible, elle est brute et aveugle; dirigée par la volonté, que l'intelligence éclaire, elle se règle et se mesure; elle prend plus d'énergie ou plus de douceur, elle enfonce ou glisse, elle broie ou effleure, elle détruit ou caresse, elle se possède enfin, ou plutôt c'est la vo-

1. Hérodote, livre Ier, chap. LXXXV.
2. *Œuvres complètes de Voltaire*, édit. Beuchot, t. XXI, p. 286.

lonté qui la possède et qui la maîtrise. « Ainsi, dit Bossuet, la volonté se fait un corps plus souple et plus propre aux opérations intellectuelles[1]. »

### § 2. Action de la volonté sur l'intelligence.

Le pouvoir de la volonté sur l'intelligence n'est ni moins évident ni moins étendu que sur la faculté motrice.

Nous pouvons penser sans le vouloir, c'est-à-dire percevoir, concevoir et croire sans que la volonté soit intervenue; et même nous ne pouvons exercer volontairement notre intelligence qu'après l'avoir exercée d'abord spontanément ou involontairement; car notre vouloir ne peut se prendre qu'à un acte que nous connaissons, et, pour le connaître, il faut que nous l'ayons déjà accompli. L'acte spontané de l'intelligence précède donc son acte volontaire[2]. Il y a sur ce sujet quelques lignes excellentes de Condillac : « Les hommes, dit-il, ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avaient déjà faites sans avoir eu le projet de les faire... Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avaient fait; ils n'ont pensé à parler le langage d'action, pour se faire entendre, qu'après avoir observé qu'on les avait entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés qu'après avoir observé qu'ils avaient parlé avec de pareils sons, et les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire. C'est ainsi qu'ils ont été poëtes, orateurs, avant de songer à l'être; en un mot, tout ce qu'ils sont devenus, ils l'ont d'abord été par la nature seule... Elle a tout commencé, et toujours bien[3]. »

Nous n'avons qu'un mot à reprendre dans ce passage, c'est celui de *nature* qu'on oppose au mot de *dessein* ou de *volonté*.

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, art. 16.
2. Voy. plus haut, livre Ier, chap. II, § 3.
3. *La Logique*, IIe part., chap. III.

La volonté est aussi dans la nature. La distinction aurait dû porter sur la nature spontanée et sur la nature volontaire.

Ce que nous venons de dire montre que nous ne saurions admettre l'opinion qu'il n'y a point de pensée sans volonté. « Il n'y a pas dans l'état de veille, dit M. Royer-Collard, un seul instant tout à fait exempt de connaissance; or la connaissance est inséparable de quelque degré d'attention, l'attention de quelque exercice de la volonté. Il en est donc de la volonté comme de la conscience, elle ne se repose jamais. Penser c'est vouloir[1]. » Si en effet toute pensée était nécessairement accompagnée de volonté, il faudrait que la volonté ne se reposât jamais pendant l'état de veille, puisque tant que nous veillons, nous ne sommes pas un seul instant sans quelque pensée. Or l'expérience nous montre que notre volonté se repose. De plus, comme nous l'avons dit, la volonté ne peut s'appliquer qu'à un acte intellectuel que l'âme connaisse d'avance, et l'âme ne peut le connaître d'avance que si elle l'a déjà accompli involontairement.

La volonté intervenant dans l'intelligence s'appelle attention ou réflexion; attention lorsqu'elle s'applique à un objet extérieur sensible, réflexion dans tous les autres cas. L'effet de l'attention est de perfectionner l'acte intellectuel; la connaissance devient claire, d'obscure qu'elle était, distincte, de confuse, singulière, de multiple. Lorsque notre vue est involontaire, elle embrasse beaucoup plus d'objets que quand elle devient volontaire. Si vos yeux se portent involontairement sur un arbre, ils en saisissent vaguement la totalité; si vous fixez volontairement vos yeux, ils ne porteront peut-être plus que sur une feuille. Vous restreignez le champ de votre connaissance, mais vous la rendez plus claire et plus exacte. Nous entendons involontairement plus de choses que nous n'en écoutons. L'attention abstrait et précise pour ainsi dire. Elle nous fait considérer une partie séparée des autres. Il y a donc deux sortes d'abstraction : celle de la réminiscence dont nous par-

1. *Fragments philosophiques*, à la suite des Œuvres de Reid, traduites par M. Jouffroy, t. IV, p. 436.

lerons plus loin [1], et celle de l'attention : l'une a lieu dans la conception, l'autre dans la perception [2]. Condillac, qui n'a pas bien connu la nature de l'attention, en a très-bien peint les effets : « Je suppose, dit-il, un château qui donne sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plu à répandre la variété et où l'art a su profiter des situations pour les embellir encore. Nous arrivons dans ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horizon et elles se referment aussitôt. Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme... Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire connaître cette campagne, c'est-à-dire pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme ; c'est pourquoi lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'aurait pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comment on peut voir beaucoup de choses et ne rien apprendre. Enfin les fenêtres se rouvrent pour ne plus se refermer... Mais si semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette foule d'objets différents, nous n'en saurons pas plus, lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions lorsque les fenêtres qui venaient de s'ouvrir se sont tout à coup refermées. Pour avoir une connaissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir toute à la fois, il en faut voir chaque partie l'une après l'autre, et au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut *arrêter* ses *regards* successivement d'un objet sur un objet. Voilà ce que la nature nous apprend à tous ; si elle nous a donné la faculté de *voir* une multitude de choses à la fois, elle nous a donné aussi la faculté de n'en *regarder* qu'une, c'est-à-dire de diriger nos yeux sur une seule [3]. »

Condillac a marqué ici la différence de la *vue* et du *regard*. La vue est involontaire, le regard est toujours animé de volonté. La même opposition existe entre les mots *entendre* et

1. Voy. livre VI, sect. II, chap. Ier.

2. Pour la distinction de la perception et de la conception, voy. livre VI, sect. Ire, chap. Ier.

3. *La Logique*, Ire partie, chap. II.

*écouter*. On entend sans le vouloir; on n'écoute que quand on le veut. L'action involontaire du tact, du goût et de l'odorat s'appelle sentir [1], l'action volontaire de ces sens s'appelle toucher, flairer, goûter; les mots palper et savourer marquent un redoublement d'attention mêlé de plaisir.

Les distinctions fournies ici par la langue nous servent à prouver que l'action involontaire précède toujours l'action volontaire, car on ne regarde et on n'écoute qu'après avoir vu et entendu involontairement. Écouter, c'est vouloir entendre; comment voudrait-on entendre si on ne savait ce que c'est; et comment le saurait-on, si on n'avait entendu involontairement?

On a dit que souvent l'attention était involontaire; on l'a confondue alors avec la préoccupation causée par un objet qui flatte ou contrarie quelqu'une de nos inclinations. Bossuet les a très-bien distinguées l'une de l'autre. « Nous observons quelquefois en nous-mêmes, dit-il, une attention forcée : ce n'est pas là toutefois ce que nous appelons proprement attention. Nous donnons ce nom seulement à l'attention où nous choisissons notre objet pour y penser volontairement. Que si nous n'étions capables d'une telle attention, nous ne serions jamais maîtres de nos considérations et de nos pensées, nous serions sans liberté [2]. » Si le langage ordinaire permet de dire qu'il y a une attention involontaire, ce n'est pas de celle-là que nous parlons ici, mais de celle qui dépend de la volonté ou qui n'est autre chose que l'intervention de la volonté dans l'intelligence. Il suffit qu'on la distingue de l'autre, pour reconnaître l'existence de la volonté, et l'effet de cette faculté sur l'esprit.

L'intervention de la volonté dans la perception de la conscience et dans celle de la mémoire s'appelle la réflexion, parce qu'il semble, s'il nous est permis d'employer une métaphore, que le moi retourne sur lui-même afin de se contempler. La conscience et la mémoire s'exercent involontairement chez tous

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. 1re, chap. 11.
2. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 18, § 17.

les hommes, et à tous les instants du jour, la réflexion est le propre des philosophes et elle est intermittente Le souvenir est involontaire, le rappel est volontaire. Nous ne pouvons vouloir nous rappeler que l'objet dont nous avons déjà un souvenir vague et confus; car si nous n'en avions aucune idée, comment pourrions-nous vouloir le rappeler. Dans la multitude de souvenirs qui passent à travers notre esprit, nous en arrêtons volontairement quelques-uns, et particulièrement ceux que nous savons associés au souvenir qui nous fuit en ce moment et que nous voulons rappeler.

On donne aussi le nom de *réflexion* à l'intervention de la volonté dans la perception de l'infini. On dit réfléchir sur l'infinité de l'espace du temps et de la cause première et dernière. Ce langage tient à l'habitude de considérer le temps, l'espace et la cause suprême, comme des objets de conception et non de perception. Nous donnerons les raisons pour lesquelles la connaissance de ces objets devrait s'appeler perception [1]. Les mêmes raisons nous feraient désirer qu'on pût dire faire attention à l'infinité et à la nécessité de l'espace, du temps et de la cause première. La conception comprend la réminiscence et l'idéal [2]. L'intervention de la volonté dans la conception qui n'a point d'objet extérieur est très-bien marquée par le mot de réflexion.

La comparaison est un acte mêlé d'intelligence et de volonté, plus complexe encore que l'attention et la réflexion. On peut, à la rigueur, ne faire attention ou ne réfléchir qu'à une seule chose; la comparaison suppose au moins deux objets sur lesquels se porte successivement l'attention. Mais on pourrait faire successivement attention à deux objets, sans pour cela les comparer; la comparaison implique donc une double attention ayant pour motif le désir de trouver un rapport, par conséquent le souvenir de quelque rapport trouvé d'abord involontairement. Enfin, pendant qu'on examine l'un des deux termes, il faut se souvenir de l'autre; sans quoi, la comparaison serait impossible.

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. v.
2. Voy. plus loin, livre VI, sect. II.

Le raisonnement n'est pas nécessairement volontaire; on peut avoir aperçu involontairement le rapport du petit et du grand terme avec le moyen [1], mais ce raisonnement involontaire ne nous mènerait pas bien loin. La science et même le discours ordinaire ne se forment que par le raisonnement volontaire, qui contient une triple comparaison, celle des trois termes du raisonnement pris successivement deux à deux.

La connaissance volontaire ou l'attention étant plus restreinte que la connaissance involontaire, il faut, pour ne pas perdre en étendue ce que nous gagnons en clarté, porter successivement notre attention sur toutes les parties de l'objet que nous voulons connaître. La volonté, comme nous venons de le voir, perfectionne par sa présence l'action de la faculté motrice et l'action de l'entendement. Mais ce qui contribue le plus à nos progrès, c'est que l'action qui a été longtemps soutenue par la présence de la volonté, conserve, même en son absence, les qualités que celle-ci lui a données. Nous avons alors ce qu'on appelle une habitude acquise. Les mouvements de l'artiste qui joue d'un instrument de musique ont besoin d'être disciplinés par la volonté; mais lorsque cette discipline est formée, l'artiste s'aperçoit qu'il peut exécuter aussi bien les mêmes mouvements, sans avoir besoin d'une attention aussi soutenue et même en la détournant quelquefois sur d'autres objets. C'est par là surtout que nous sommes perfectibles; car si nous ne pouvions assurer le progrès de nos facultés que par une attention toujours présente sur tous les points, nous succomberions à un pareil effort; mais l'acte qui s'est perfectionné sous la conduite de la volonté pouvant redevenir involontaire sans perdre de ses qualités acquises, une fois que nous sommes parvenus à bien accomplir un acte, nous le laissons aller seul, pour porter notre attention sur un autre, et toujours ainsi, sans qu'on puisse assigner de limite à notre perfectionnement. Cela s'applique au développement de notre intelligence comme à celui de la faculté motrice.

1. Voy. plus loin *le Raisonnement*, livre VIII.

Le perfectionnement des sens par l'empire de la volonté produit des effets merveilleux. L'odorat et le goût parviennent à démêler des odeurs et des saveurs qui nous échappaient entièrement. L'ouïe du musicien distingue tous les instruments d'un orchestre, si nombreux qu'ils soient, et des intervalles de ton qui échappent aux oreilles vulgaires. L'aveugle qui, pour remplacer le sens dont il est privé, cultive avec soin le sens de l'ouïe, reconnaît au son de la voix, la taille et l'âge de la personne qui lui parle. La vue du chasseur aperçoit des traces et des empreintes insensibles pour le reste des hommes; le matelot, dans un point blanc, à l'horizon, où nous ne voyons rien que de confus, distingue la forme d'un navire et peut en indiquer la nation et le tonnage. Une personne devenue sourde finit par lire dans le mouvement de nos lèvres les mots que nous prononçons [1]. Par l'exercice de l'attention, le toucher conserve, même dans l'état involontaire, une délicatesse qui lui révèle des formes auparavant imperceptibles, comme les plus délicates ciselures, et même la modification des surfaces d'où résultent les différentes couleurs. « On fait mention, dit Bayle, d'un organiste aveugle, qui était fort habile dans son métier, et discernait fort bien toute sorte de monnaies et de *couleurs*. Il jouait même aux cartes et gagnait beaucoup, surtout quand c'était à lui à faire, parce qu'il connaissait au toucher quelles cartes il donnait à chaque joueur... Aldrovand dit qu'un certain Jean Ganibasius de Volterre, bon sculpteur, étant devenu aveugle à l'âge de vingt ans, s'avisa, après un repos de dix années, d'essayer ce qu'il pourrait faire dans son métier. Il toucha fort exactement une statue de marbre qui représentait Cosme Ier, grand-duc de Toscane et en fit après cela une d'argile, qui ressemblait si bien à Cosme, que tout le monde en fut étonné. Le grand-duc Ferdinand envoya ce sculpteur à Rome, où il fit une statue d'argile, qui ressemblait parfaitement à Urbain VIII [2].

1. *Troisième circulaire de l'institution des Sourds-Muets de Paris*, septembre 1832, imprimerie royale, p. 190.

2. Bayle, *Nouvelles de la république des lettres*, juin 1685, art. 5, à la fin; et octobre même année, art. 10, à la fin.

La mémoire ne se perfectionne pas moins par l'action de la volonté. Il faut d'abord d'énergiques efforts pour se retenir contre le courant des souvenirs involontaires qui traversent sans cesse notre esprit et qui, si nous y cédons, nous rendent incapables de toute réflexion. Mais on y parvient enfin et l'on apprend à choisir parmi les conceptions qui se présentent, à lier fortement la chaîne de ses pensées, et à ne plus les laisser rompre même par les impressions extérieures. On a vu des hommes suivre les plus longs calculs au milieu du bruit et de la foule. Racine travaillait au travers des jeux de ses enfants. « L'imagination la plus heureuse, dit Thomas Reid, a besoin du secours de l'habitude et n'obéit promptement que sur les sujets où l'esprit s'est exercé. Un ministre discute une question de politique avec la même aisance qu'un régent de collége une question grammaticale. L'imagination leur suggère avec la même promptitude et ce qu'ils doivent dire et la manière dont ils doivent le dire. Faites changer de rôle à ces deux personnages : ils ne seront pas moins embarrassés l'un que l'autre... Quand un homme parle sur un sujet qui lui est familier, il suit un arrangement de mots et de pensées absolument nécessaire pour que son discours soit à la fois intelligible, convenable et grammaticalement correct. Dans chaque phrase que nous écrivons ou que nous prononçons, il y a plus de règles de grammaire, de logique et de rhétorique à observer, qu'il n'y a de mots et de lettres. L'orateur ne songe même pas à toutes ces règles et cependant il les observe comme si elles lui étaient toutes présentes [1]. »

Les facultés les plus élevées de l'intelligence sont susceptibles d'être perfectionnées dans leur action par l'intervention de la volonté, et de conserver le même degré de perfection après qu'elle s'est retirée. L'artiste, le géomètre, le moraliste, le métaphysicien se sont fait une habitude de combiner avec la plus grande facilité les conceptions et les perceptions les plus difficiles de l'intelligence. Ces idées finissent par se présenter en foule à leur esprit, sans qu'ils aient besoin de faire

1. *Œuvres complètes de Reid*, trad. de M. Jouffroy, t. IV, p. 183 et 185.

un effort d'attention, et c'est cette habitude acquise qui leur donne leur supériorité relative sur le reste des hommes.

### § 3. Action de la volonté sur les passions.

La volonté a donc une influence très-marquée sur la faculté motrice et sur l'intelligence, agit-elle aussi sur l'inclination? De même qu'elle ne change ni la nature de la faculté motrice ni celle des facultés intellectuelles, mais seulement leur action, de même elle ne peut changer l'inclination, mais le mode de celle-ci, c'est-à-dire la passion[1]. Les stoïciens avaient exagéré sans doute le pouvoir de la volonté sur la passion, mais il y avait un fond de vérité dans leur doctrine; autrement nous ne connaîtrions pas les vertus qu'on appelle le courage et la tempérance, dont la première consiste à apaiser en soi la tristesse et la haine, et la seconde à comprimer le plaisir et l'amour.

Il paraît même que la volonté peut jusqu'à un certain point arrêter les plaisirs et les douleurs qui se ressentent dans le corps. Les biographes de Kant nous apprennent qu'il s'était convaincu par lui-même que l'on peut par la force de la volonté résister pendant un certain temps et jusqu'à un certain degré à l'invasion des maladies. C'est ainsi que le naufragé se suspend aux débris du navire, et lutte contre le froid, la fatigue et la faim, et qu'à peine est-on venu le secourir qu'il s'abandonne et s'évanouit. Saint Augustin raconte qu'un prêtre nommé Restitutus avait la force morale de se rendre insensible aux piqûres et aux brûlures. Au moins se donnait-il par la volonté la force de contenir les signes extérieurs de la douleur, ce qui contribue à la diminuer, et c'est peut-être là l'explication de l'insensibilité qu'on fait paraître dans les expériences de ce qu'on appelle le *somnambulisme magnétique*. Le sage, dit Leibniz, peut s'exercer à braver la souffrance corporelle, témoin cet esclave espagnol qui, pour venger son maître, tua le gouverneur carthaginois et qui en témoigna la plus grande

1. Voy. plus haut, livre IV, chap. Ier, § 2.

joie au milieu des plus affreux supplices. Encore aujourd'hui les sauvages supportent en riant les plus cruelles tortures[1].

Si la volonté, luttant contre le plaisir et la peine, les diminue ou les arrête, elle les augmente quand elle leur lâche les rênes. L'attention apportée au plaisir ou à la douleur y fait découvrir mille nuances qui auraient échappé à une âme distraite. Le voluptueux, qui déguste pour ainsi dire toutes les parties de son plaisir, le multiplie, comme le malade qui écoute son mal le rend plus aigu. Il y a tel homme qui veut se désespérer, quelques raisons qu'on lui oppose, et qui parvient à augmenter sa douleur par la force de sa volonté.

Nous sommes donc portés à admettre l'efficacité de l'intervention directe de la volonté dans la passion, quoiqu'à un moindre degré que dans l'action de la faculté motrice et de l'intelligence, mais nous accordons que la plupart du temps l'influence de la volonté sur la passion est indirecte et qu'elle s'exerce par l'intermédiaire de l'intelligence : elle fixe cette dernière sur l'objet de la passion, ou elle cherche à l'en éloigner. « Le remède le plus naturel des passions, dit Bossuet, c'est de détourner l'esprit autant qu'on peut des objets qu'elles lui présentent, et il n'y a rien pour cela de plus efficace que de s'attacher à d'autres objets[2]. »

### § 4. De l'habitude et de l'instinct dans leur opposition avec la volonté.

Lorsque la volonté a dompté notre faculté motrice, notre intelligence et nos passions, on dit que la volonté nous a donné une habitude. Arrêtons-nous un instant sur ce mot d'habitude, qui est pris en plusieurs sens. Nous pouvons maintenant en indiquer toutes les acceptions. On entend premièrement par habitude l'effet de l'inclination naturelle qui nous porte à aimer les personnes et les objets avec lesquels nous avons longtemps vécu; secondement, l'affaiblissement d'un plaisir ou d'une peine, ou même d'une perception dont la cause agit

1. *Essais sur la bonté de Dieu*, etc., § 255, 256.
2. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, art. 19.

depuis longtemps sur notre âme; troisièmement enfin, l'habileté que nous contractons à exécuter des actes que nous avons souvent accomplis, surtout avec le secours de la volonté. L'amour que nous avons pour un meuble ancien dans notre maison est une habitude du premier genre; l'insensibilité où nous tombons pour le bruit qui se fait autour de nous est une habitude du second genre; le talent du musicien est en partie une habitude du troisième. On a dit que l'habitude perfectionne le jugement et émousse le sentiment; cela est vrai dans une certaine limite : un musicien de profession juge mieux de la musique qu'un autre et il en jouit peut-être moins. Mais si l'habitude émousse le plaisir que nous fait un objet agréable, elle nous fait trouver un plaisir dans un objet d'abord indifférent; en même temps qu'elle abolit un sentiment elle en crée donc un autre. D'une autre part, si elle perfectionne notre perception sous la conduite de la volonté, elle peut aussi, par le secours de la même volonté, affaiblir notre perception pour les objets que nous ne voulons pas percevoir; c'est de cette façon que celui qui travaille au milieu du bruit, finit par s'y rendre volontairement insensible. L'habitude émousse donc aussi la perception, en même temps qu'elle la perfectionne.

Les habitudes de l'intelligence et de la faculté motrice sont le plus ordinairement le résultat de la volonté; les habitudes de l'inclination, tant celle qui détruit un sentiment que celle qui nous en crée un nouveau, sont involontaires, à moins que nous ne nous soyons volontairement placés dans les circonstances où ces habitudes prennent naissance.

Nous devons aussi récapituler les diverses acceptions du mot instinct, qu'on oppose souvent au mot de volonté. L'instinct s'entend d'abord de ce mouvement que l'homme et l'animal accomplissent sans en savoir le but, comme le mouvement par lequel le nouveau-né meut ses lèvres, avant de savoir que cet acte lui procurera la nourriture. Il se dit ensuite, par extension, de ces inclinations naturelles d'amour ou d'effroi pour des objets ou des personnes dont l'expérience ne nous a pas encore découvert les qualités utiles ou nuisibles, comme l'inclination de l'enfant pour la société de ses semblables, son

effroi de la nuit et de la solitude. Enfin l'instinct se dit encore de ces facultés intellectuelles qui nous font deviner l'avenir dans le présent, et certaines affections ou pensées dans certains signes[1]. Dans toutes ces acceptions diverses, ce qu'il y a de commun, c'est que l'instinct exprime un acte de l'âme qui devance les enseignements de l'expérience et les décisions de la volonté. Il y a donc les instincts de la faculté motrice, ceux de l'inclination et ceux de l'intelligence.

### § 5. De ce qu'on entend par les mots d'action et d'activité.

Nous avons encore quelques explications à donner sur les mots d'action et d'activité. Ces termes conviennent en propre au déploiement de la faculté motrice. Dans toutes les langues, agir, au propre, c'est mouvoir. L'action de la faculté motrice est involontaire ou volontaire. Dans le premier cas, on dit que l'action est spontanée.

On a, par extension, appliqué le nom d'*action* et d'*activité* au déploiement de l'intelligence et de la volonté, et l'on a refusé ces titres, sinon à l'inclination elle-même, au moins au mode de l'inclination, que l'on a appelé la *passion*. La raison de cette différence, c'est que l'intelligence et la volonté ont été considérées comme pouvant agir et, pour ainsi dire, se mouvoir d'elles-mêmes, spontanément, sans attendre d'occasion extérieure, tandis que la passion, même au plus faible degré, ne peut se produire sans une excitation extérieure. Suivant la théorie de Platon, l'âme, dans l'intelligence, agit d'elle-même[2], et produit des connaissances qui lui étaient infuses, ou dont elle avait vu les modèles avant d'être jointe au corps. Aristote admet aussi la spontanéité de l'entendement, ou du moins de cet entendement qu'il appelle actif[3], par opposition à l'entendement passif[4], quoique, pour Aristote, la spontanéité de l'entendement consiste seulement à

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. III, chap. I et II.
2. Αὐτὴ καθ' αὑτήν.
3. Ποιητικός.
4. Παθητικός.

étendre à tous les lieux et à tous les temps les notions données par les sens comme particulières et bornées[1].

Descartes inclina le premier à ne donner le nom d'action qu'à l'exercice de la volonté. « Les pensées, dit-il, sont principalement de deux genres, à savoir : les unes sont les actions de l'âme, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses *actions* sont toutes nos *volontés*, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle, comme, au contraire, on peut généralement nommer ses *passions* toutes les sortes de *perceptions* ou de *connaissances* qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles... Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les unes ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos *volontés* et de toutes les imaginations ou autres pensées *qui en dépendent*; car il est certain que nous ne saurions vouloir aucune chose que nous n'apercevions par même moyen que nous la voulons; et bien qu'au regard de notre âme, ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut. Toutefois, à cause que cette perception et *cette volonté* ne sont en effet qu'une même chose, la dénomination se fait toujours par ce qui est le plus noble; et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une *action*. Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple, à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la *volonté*, qui fait qu'elle les aperçoit; c'est pourquoi on a coutume de les considérer comme des *actions*, plutôt que comme des passions[2]. »

1. Voy. plus loin, livre VII, chap. II.
2. *Œuvres philos.*, édit. Ad. G., t. Ier, p. 354-5

Nous n'insisterons pas ici sur cette proposition de Descartes, que la volonté et la conscience de la volonté ne sont qu'une même chose; nous essayerons de montrer plus loin que la conscience n'accompagne pas nécessairement tous les actes de l'âme[1]. Nous ne nous arrêterons pas non plus à cette assertion, que la volonté intervient nécessairement dans l'imagination d'une chimère et dans la considération de ce qui est purement intelligible, comme, par exemple, de notre propre nature : nous avons plus haut tenté d'établir que toute connaissance volontaire est précédée d'une connaissance involontaire du même objet. Ce que nous avons dessein de faire remarquer, c'est que Descartes n'a donné le nom d'*action* qu'à l'intervention de la *volonté*, parce que la volonté est, suivant lui, la seule chose qui ne dépende que de l'âme elle-même.

Leibniz a depuis appliqué les mots d'action et d'activité au développement de toute substance. Ce développement lui paraissait spontané, et, dans son système, aucune substance ne recevait l'action d'une autre.

Il résulte de tous les passages précédents que les mots d'action et d'activité s'appliquent à toute force qui se développe d'elle-même, sans excitation extérieure, et que, comme l'a dit Condillac : « un être est actif ou passif, suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui[2]. » Ajoutons que l'être qui agit de lui-même est dit avoir une *faculté* d'agir, et celui qui reçoit l'action d'autrui, une *propriété* ou *capacité* de la recevoir. La manifestation d'une *faculté* est appelée un *acte* ou une *opération*; la manifestation d'une *capacité* ou *propriété* est appelée un *état*.

Nous venons de voir qu'on s'accorde à nommer active toute force qui se développe d'elle-même. Sur ce pied, examinons dans quels cas l'âme est véritablement active. Nous ne pouvons admettre la théorie de Leibniz, d'après laquelle l'âme, comme toute autre substance, ne recevrait aucune exci-

1. Voy. plus loin, livre VI, sect. Ire, chap. IV.
2. *Traité des sensations*, 1re édit., t. Ier, p. 30.

tation extérieure et serait active même dans la passion. Si l'âme dans l'inclination se porte d'elle-même vers un objet extérieur encore inconnu, la rencontre de l'objet lui occasionne le plaisir ou la peine, et par conséquent, d'après la définition des mots, l'âme est active dans l'inclination et passive dans le mode de l'inclination ou dans la passion. Quant à l'intelligence, l'âme conçoit d'elle-même certaines idées qui ne lui viennent pas du dehors, comme nous le ferons voir en son lieu, mais elle acquiert aussi des connaissances par la présence des choses extérieures : l'intelligence est donc tantôt active et tantôt passive. La faculté motrice agit quelquefois d'elle-même, comme dans les mouvements du nouveau-né, et quelquefois par réaction contre les objets extérieurs, comme dans le mouvement de propre défense, et, sous ce rapport, la faculté motrice elle-même serait quelquefois passive. Il n'y a donc que la volonté qui, suivant l'excellente remarque de Descartes, ne se détermine que par elle-même, et qui restant libre sous l'influence des motifs, comme nous l'avons montré plus haut, demeure revêtue d'une activité constante.

En résumé, par l'emploi de sa liberté l'homme perfectionne sa nature. Il rend sa faculté motrice plus appropriée aux différentes fins qu'il se propose : il triomphe d'une plus grande résistance extérieure, et en même temps il acquiert le talent de ménager ses coups ; il devient habile à manier les instruments des arts mécaniques et intellectuels, et il dépose sur la face brute du globe l'empreinte de son intelligence et le cachet de l'humanité. Sa volonté a moins de prise sur ses inclinations ; elle en peut cependant comprimer le mode, c'est-à-dire la passion, exercer ainsi les vertus de la tempérance et du courage, et écarter par là le plus grand obstacle qui l'empêche de pratiquer les vertus qu'on appelle la justice et la charité. Mais c'est principalement sur son intelligence qu'il a une forte prise par sa volonté, et qu'il peut déployer cette vertu que l'antiquité appelait la sagesse[1]. Par l'attention, il rend ses sens plus pénétrants ; par la réflexion, il augmente la perspicacité

1. Σοφία. Voy. plus loin, livre VI, sect. II, chap. III.

de sa conscience et de sa mémoire; il se rend plus capable d'embrasser une longue suite de pensées, d'assurer le progrès des sciences les plus abstraites, de pousser jusqu'aux dernières conséquences les conceptions idéales de la géométrie et de la morale, et enfin de méditer sur l'existence et les attributs infinis de la Divinité. En donnant à l'homme la volonté, c'est-à-dire la liberté, la Providence a permis qu'il pût acquérir des qualités nouvelles, travailler de lui-même à son perfectionnement, et, par une condescendance miséricordieuse, elle lui accorde ainsi la gloire de coopérer avec son créateur.

FIN DU TOME PREMIER.

# TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE ..... Page I
Table alphabétique des matières ..... XXXV

## LIVRE PREMIER.

### DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS,

**CHAP. Ier. Raisons de la distinction de l'âme et du corps** ..... 1

§ 1. Ce qu'on entend par les mots âme ou moi : preuve de la distinction de l'âme et du corps, fondée sur la conscience, p. 1. — § 2. Preuves de la distinction de l'âme et du corps fondées sur le raisonnement : l'âme se distingue du corps par son unité, p. 6. — § 3. L'âme se distingue du corps par sa permanence identique, p. 10. — § 4. Si le corps était l'âme, toute impression du premier serait une perception de la seconde, p. 11. — § 5. L'âme ne perçoit les impressions des organes des sens que comme des objets extérieurs, p. 12. — § 6. L'âme a une étendue de puissance et non une étendue de substance, p. 12. — § 7. Raisons de la distinction de l'âme et du corps prises de la destinée de l'homme, p. 14.

**CHAP. II. Des principales théories sur la distinction de l'âme et du corps** ..... 17

§ 1. De l'existence de deux âmes dans l'homme, p. 17. — § 2. De l'opinion qui n'accorde à l'âme que l'entendement pur, p. 27. — § 3. De l'opinion qui n'accorde à l'âme que la volonté, p. 28.

## LIVRE SECOND.

### DE LA MÉTHODE QUI CONVIENT A LA DÉTERMINATION DES FACULTÉS.

**CHAP. Ier. Description de cette méthode** ..... 33

§ 1. Ce n'est pas la différence des phénomènes, mais leur indépendance réciproque qui doit les faire attribuer à des causes différentes, p. 33. — § 2. De la méthode propre à la détermination des facultés chez les anciens et chez les modernes, p. 37.

**CHAP. II. Division des facultés** ..... 44

§ 1. La diversité des facultés ne divise point l'âme, p. 44. — § 2. De l'ancienne division des facultés en sens et raison, p. 45. — § 3. De la division des facultés en faculté motrice, inclinations, volonté et intelligence, p. 54.

## LIVRE TROISIÈME.

### LA FACULTÉ MOTRICE,

**CHAP. Ier. Détermination de la faculté motrice.... Page 61**

§ 1. Distinction de la faculté motrice et de la volonté, p. 61. — § 2. La conscience nous atteste l'action de la faculté motrice, p. 63. — § 3. Les mouvements instinctifs, p. 66. — § 4. Les mouvements habituels, p. 74.

**CHAP. II. Opinions des principaux philosophes sur la faculté motrice** ..... 77

§ 1. Théorie des anciens, p. 77. — § 2. Théorie des modernes, p. 80.

## LIVRE QUATRIÈME.

### LES INCLINATIONS.

**CHAP. Ier. De l'inclination et de la passion en général.** 91

§ 1. Désintéressement primitif de l'inclination, p. 91. — § 2. Les passions, p. 93. — § 3. Division des inclinations, p. 97.

**CHAP. II. Les inclinations qui se rapportent à des objets personnels** ..... 105

§ 1. Recherche de l'aliment, p. 105. — § 2. Recherche du bien-être corporel, p. 109. — § 3. Instinct d'activité physique, p. 110. — § 4. Instinct du sexe, p. 112. — § 5. Choix instinctif de la demeure, p. 112. — § 6. Amour de la propriété, p. 115. — § 7. Instinct de construction, p. 123. — § 8. Amour des habitudes, p. 128. — § 9. Amour instinctif de la vie, p. 132. — § 10. Appréhensions naturelles, p. 136. — § 11. Instinct de ruse, p. 140. — § 12. Confiance en soi-même, p. 145. — § 13. L'émulation, p. 150. — § 14. L'amour du pouvoir, p. 153. — § 15. L'amour de la louange, p. 158.

**CHAP. III. Les inclinations qui se rapportent à nos semblables** ..... 165

§ 1. Instinct de société, p. 165. — § 2. Besoin d'épanchement, p. 170. — § 3. Goût de l'imitation, p. 173. — § 4. Docilité, p. 175. — § 5. Sympathie, p. 194. — § 6. Attachement particulier, p. 199. — § 7. Amour, p. 201. — § 8. Affections de la famille, p. 209.

**CHAP. IV. Les inclinations qui se rapportent à des objets non personnels** ..... 222

§ 1. L'amour du bien moral, p. 222. — § 2. L'amour du vrai et du merveilleux, p. 226. — § 3. L'amour du beau proprement

dit ou du beau sensible. — Caractère de ce genre de beauté, p. 233. — § 4. Instinct de la pudeur, p. 262. — § 5. Du sublime, du gracieux, de la laideur et du ridicule, p. 273. — § 6. Le beau n'est pas l'utile, p. 280. — § 7. Théorie de Platon sur le beau, p. 283. — § 8. Théorie de Plotin, p. 285. — § 9. Théorie des Cartésiens, p. 288. — § 10. Théories de Kant et de Hégel, p. 292.

**CHAP. V, Passions complexes**..... Page 296

§ 1. Mélange de plaisir et de peine, p. 296. — § 2. Passions causées par l'association des idées, p. 297. — § 3. De l'amitié, p. 298. — § 4. L'amour du pays, p. 303. — § 5. L'amour de Dieu, p. 305. — § 6. Liaison de certaines inclinations. Contagion des passions, p. 309. — § 7. Affaiblissement de la passion, p. 312. — § 8. Équilibre que se font les inclinations contraires dans le même individu, p. 315. — § 9. Diversité des caractères, p. 316. — § 10. Utilité des inclinations. Distinction des passions et des vices, p. 317.

## LIVRE CINQUIÈME.

### LA VOLONTÉ LIBRE OU LE LIBRE ARBITRE.

**CHAP. Ier. Détermination de cette faculté. — Preuves de la liberté**..... 319

§ 1. La volonté ne se distingue de l'inclination que par la liberté, p. 319. — § 2. Distinction de la volonté et du commandement, p. 323. — § 3. Preuve directe de la liberté, p. 324. — § 4. Preuves indirectes de la liberté, p. 328. — § 5. Conciliation de la liberté humaine avec les attributs de Dieu, p. 330. — § 6. Du doute sur la liberté dans l'intérêt de la foi, p. 341.

**CHAP. II. Effets de la volonté**..... 345

§ 1. Action de la volonté sur la faculté motrice, p. 345. — § 2. Action de la volonté sur l'intelligence, p. 348. — § 3. Action de la volonté sur les passions, p. 356. — § 4. De l'habitude et de l'instinct dans leur opposition avec la volonté, p. 357. — § 5. De ce qu'on entend par les mots d'action et d'activité, p. 359.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

EP

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY
REFERENCE DEPARTMENT

This book is under no circumstances to be taken from the Building

Form 410